

PROVIDENCE

ET LIBRE ARBITRE

R. P. HIPPOLYTE GAYRAUD

DES FRÈRES PRÊCHEURS

PROVIDENCE

ET

LIBRE ARBITRE

SELON SAINT THOMAS D'AQUIN

THOMISME ET MOLINISME

SECONDE PARTIE

EXPOSITION DU THOMISME

TOULOUSE

IMPRIMERIE ET LIBRAIRIE ÉDOUARD PRIVAT

45, RUE DES TOURNEURS, 45

1892

APPROBATION

Nous avons lu et examiné l'ouvrage du R. P. Hippolyte Gayraud, des Frères Prêcheurs, intitulé : *Providence et libre arbitre, selon saint Thomas d'Aquin.*

Nous n'y avons rien trouvé qui s'oppose à sa publication.

Bordeaux, 10 décembre 1891.

F. R. Garaud, des Frères Prêcheurs, lecteur en théologie.

Fribourg (Suisse), 12 décembre 1891.

F. M.-Th. Coconnier, des Frères Prêcheurs, lecteur en théologie, professeur de dogme à l'Université catholique.

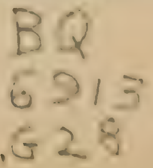
Marseille, 15 décembre 1891.

IMPRIMATUR :

F. Etienne Gallais, des Frères Prêcheurs,
Lecteur en théologie, Prieur provincial.

INTRODUCTION.

Il est de bon ton aujourd'hui, dans les écoles catholiques, de se déclarer disciple de saint Thomas d'Aquin. L'étude des œuvres de l'Angélique Maître est en faveur de plus en plus. Si quelques esprits, imprégnés de kantisme et de cartésianisme, et retenus encore dans les préjugés d'une éducation hostile à la scolastique, se montrent obstinément rebelles à l'influence du Prince de la philosophie chrétienne, le plus grand nombre reconnaît son autorité et s'honore de rendre un hommage public à son génie. Des maîtres distingués s'efforcent d'acquérir la parfaite intelligence de ses théories, de les vulgariser, et de montrer leur surprenant accord avec les découvertes de la



science moderne. Peut-être sortira-t-il de ces travaux une nouvelle Somme théologique, qui marquera le triomphe de la Foi sur la science impie de ce siècle, et qui sera, dans l'avenir, le boulevard de l'Église, comme la *Somme* de frère Thomas d'Aquin acheva le triomphe de la Foi sur le faux péripatétisme du moyen âge, et devint l'arsenal de la raison chrétienne contre les entreprises de l'hérésie.

Quoi qu'il en soit de ces espérances, le retour aux doctrines thomistes est un progrès pour la philosophie. Le bon sens et la profonde métaphysique de l'Ange de l'École seront une forte barrière aux tendances sceptiques et positivistes, qui se manifestent de toutes parts, au grand détriment de la Raison et de la Foi, non moins que de la vraie science et de l'énergie des âmes.

Parmi les théories de saint Thomas, celle de Dieu, Premier Moteur, est l'une des plus célèbres. Le fait sensible du mouvement conduit l'esprit, qu'éclaire le fameux principe :

Omne quod movetur, ab alio movetur, au fait supra-sensible de l'existence de Dieu. Le même principe, appliqué à ce même fait, amène encore l'esprit à affirmer que tout mouvement des créatures a Dieu pour cause première, et que chacun de nos actes procède de lui comme du Premier Agent. C'est la théorie thomiste de la *prémotion* ou *prédétermination physique*.

Elle a été vivement combattue, depuis les dernières années du seizième siècle, par les disciples du jésuite espagnol Louis Molina. Ce fameux théologien remplaçait la prémotion par un *concours simultané*. D'après lui, Dieu n'agissait pas *dans* la créature, mais *avec* elle; il ne *mouvait* pas à l'acte, il y *concourait* seulement; et ce concours, c'est la créature seule qui en déterminait l'emploi, l'exercice. Dieu n'allait pas devant, comme dit Bossuet; il semblait suivre l'activité de sa créature. Voilà pourquoi Dieu ne pouvait connaître nos actes *libres* que par une *supercompréhension* très mystérieuse de nos volontés, dans lesquelles il voyait toutes nos détermina-

tions futures. A l'aide de cette *science moyenne*, Molina mettait d'accord notre libre arbitre avec la volonté et la causalité de Dieu, et il essayait de faire entendre que, supposé le don de la grâce et l'offre du concours, nos destinées éternelles n'étaient, dans le plan divin, qu'œuvre de prescience pure.

Pressé sur tous les points par l'autorité de saint Augustin et de saint Thomas, le Molinisme n'a jamais pu subsister dans son intégrité native. La prédestination *post prævisa merita* fut abandonnée par le *Congruisme,* système complexe issu du génie subtil et fusionneur de Suarez. L'explication de la science moyenne par la supercompréhension des causes, reconnue insoutenable, fut remplacée par des moyens divers. On avoue aujourd'hui que, « de toutes les explications proposées, aucune n'est complètement satisfaisante. » Tous les longs efforts de l'école moliniste sur ce point ont abouti à ces fières paroles du Néomolinisme français : « Affirmer la science moyenne, c'est affaire de bon sens ; mais l'expliquer, c'est du *dilettantisme* philo-

sophique. » Quant au *concours simultané*, beaucoup de théologiens de la suite de Molina l'ont rejeté pour revenir, autant qu'il leur était possible, à la prémotion enseignée par saint Thomas.

Jetons un rapide coup d'œil sur les théories prémotionistes de quelques molinistes contemporains.

Le P. Cornoldi, jésuite italien, voit toute la doctrine de saint Thomas sur la motion divine, dans la *Somme théologique*, 1ª 2æ, question 9, article 6, réponse à la troisième difficulte[1].

Voici le texte. — « Præterea Deus non est causa nisi bonorum. Si ergò a *solo* Deo voluntas hominis moveretur, numquàm moveretur ad malum. — Ad tertium dicendum quòd Deus movet voluntatem hominis, sicut universalis motor, ad universale objectum voluntatis,

1. « Quale secondo san Tommaso sia la concordia della mozione divina colla libertà umana. » Roma, 1890.

quod est bonum; et sine hac universali motione homo non potest aliquid velle; sed homo per rationem déterminat se ad volendum hoc vel illud, quod est verè bonum vel apparens bonum. — Sed tamen interdùm specialiter Deus movet aliquos ad aliquid determinatè volendum, quod est bonum, sicut in his quos movet per gratiam. »

Le P. Cornoldi applique tout son esprit à la première partie de la réponse. Dans la seconde, il s'agit, dit-il, d'actes surnaturels indélibérés, purement spontanés, point libres. Le R. P. l'affirme ainsi. On verra plus tard ce que vaut cette affirmation.

Écoutons le commentaire du P. Cornoldi. D'après lui, dans l'action d'un moteur agissant sur un mobile, l'esprit observe quatre choses : 1° le moteur, 2° le mobile, 3° l'impulsion donnée au mobile par le moteur, 4° enfin, l'acte produit par le mobile sous l'impulsion reçue. Le moteur, c'est Dieu; le mobile, toute créature; l'impulsion, la motion divine; l'acte, toute opération des créatures. Il est évident que l'impulsion a la priorité de cause sur

l'acte produit, et, par suite, que la motion de Dieu dans les causes secondes est une *véritable prémotion physique*. On voit en quoi le P. Cornoldi se sépare de Molina.

Voici maintenant où il s'écarte des thomistes. A la vérité, dit-il, on ne peut concevoir l'action du moteur sans une impulsion donnée au mobile; mais on la conçoit très bien sans l'opération ou l'acte du mobile, si la résistance de ce dernier surpasse la force de l'impulsion reçue. Tel est précisément le cas de la volonté libre. Dieu lui donne une impulsion réelle et la meut au bien général, mais sans la déterminer à un acte particulier; c'est la volonté seule, ainsi prémue, qui se détermine *ad hoc vel ad illud*. La prémotion physique n'est pas une prédétermination.

Une comparaison va rendre la chose sensible. Imaginez un navire poussé par le vent vers les côtes d'Italie. Tout le mouvement du navire est l'effet du vent qui gonfle les voiles et pousse le vaisseau. C'est l'impulsion vers un but en général. Mais d'où vient que le navire se dirige vers ce point déterminé? C'est l'effet

du pilote seul, qui est comme la raison gouvernant le navire, et qui seul en détermine la direction. Ainsi l'homme se dirige au bien particulier sous l'impulsion de Dieu moteur universel.

Cette prémotion indéterminée est-elle vraiment thomiste? Est-ce là cette motion divine, qui applique à l'acte — « applicat ad agendum, » — par laquelle Dieu fait agir en effet — « quores naturaliter agat, » — par laquelle il nous fait vouloir ceci ou cela — « facit nos velle hoc vel illud, » — avec laquelle la volonté agit toujours, — « si Deus movet voluntatem ad aliquid, impossibile est quòd voluntas ad illud non moveatur, » — si efficace enfin, que par elle Dieu opère nos élections mêmes — « semper hoc homo eligit quod Deus operatur in ejus voluntate », — et qu'il les connaît dans sa propre causalité — « ut sic seipsum cognoscendo, hujusmodi cognoscere possit? » Il me semble que ces marques authentiques de la prémotion thomiste ne paraissent guère dans la prémotion imaginée par le P. Cornoldi.

Il ne faut pas trop presser les comparaisons ; elles pèchent toutes par quelque endroit. Mais n'y a-t-il pas lieu de craindre que le P. Cornoldi ne dérobe quelque chose à la causalité de Dieu? Qui ne voit, en effet, que dans l'exemple cité l'acte du pilote dirigeant le navire n'est pas produit par le souffle du vent?

Assurément, selon saint Thomas, l'homme, mû par Dieu à agir, se détermine par le jugement de la raison *ad hoc vel ad illud*. Mais ce jugement de la raison ne détermine l'acte libre que spécifiquement, « ex parte objecti, » en présentant le bien, vrai ou faux, qui est le terme du mouvement volontaire. Il reste à expliquer la production physique du mouvement, l'exercice effectif, le passage réel de la volonté à son acte. Qui est cause première efficiente de ce phénomène, de cette opération? Il n'y a pas de doute, c'est Dieu, d'après saint Thomas; Dieu, qui produit l'acte libre en tant que cet acte est une inclination au bien ; qui meut la volonté, l'applique à agir, et nous fait vouloir; en même temps que cet acte libre est déterminé, quant à son espèce morale, par un

jugement de la raison. Il paraît donc que la prémotion thomiste est une prédétermination physique à l'exercice effectif de notre activité; mais la détermination spécifique ou objective se fait par nos jugements.

J'admettrai bien, si l'on veut, que la fameuse réponse ad 3^m, sur laquelle est appuyé le sentiment du P. Cornoldi, résume la pensée de saint Thomas; mais à condition de l'entendre et de l'expliquer suivant la doctrine exposée dans les articles *ex professo* sur l'opération de Dieu dans les créatures. Est-il d'une critique sincère et judicieuse de prendre un seul texte, qui n'est que la solution d'une difficulté particulière, pour en faire le cadre forcé de toute une vaste théorie? On verra plus loin le sens thomiste de ce passage. Il me suffit, pour le moment, d'avoir éveillé l'attention et la curiosité du lecteur.

Le R. P. Théodore de Régnon, jésuite néo-moliniste, remplace le concours simultané par une réelle prémotion physique.

« L'opération divine dans l'action d'une

cause seconde, dit-il, n'est pas un simple concours tombant exclusivement sur l'effet sans atteindre la faculté, comme le soutient l'école de Suarez (et de Molina). C'est une véritable motion de la cause seconde; c'est par la cause seconde que la Cause Première atteint l'effet d'une première manière ; c'est en bandant le ressort de l'activité créée que Dieu agit et opère... A mon sens, on doit dire, si l'on veut suivre la doctrine de saint Thomas, que la Cause Première *meut réellement* la cause seconde, et qu'une influence de Dieu, dans toute action, tombe sur la cause avant de parvenir à l'effet... Soit que l'on considère l'action d'une cause seconde, soit que l'on considère un effet quelconque, l'opération de Dieu est essentielle, *logiquement première*, métaphysiquement principale ; la cause seconde n'est qu'une coopératrice subordonnée, mise en mouvement, et son rôle se borne à déterminer et *spécifier* l'effet dont la substance provient de la Cause première [1]. » Ainsi s'exprime le R. P., et sa

1. *Bañes et Molina*. Paris, H. Oudin, 1883.

pensée apparaît clairement : pas de concours simultané, mais la prémotion physique.

Cependant, le R. P. nous avertit qu'il « repousse l'expression de prémotion physique, parce que ces mots ont acquis dans la langue thomiste une signification malencontreuse et fausse. » Pour lui, il ne saurait admettre que la prémotion enseignée par saint Thomas soit une *prédétermination ;* car saint Thomas dit expressément : « Licet causa prima maxime influat in effectum, tamen ejus influentia per causam proximam determinatur et *specificatur,* et ideo *ejus similitudinem imitatur effectus*[1]. »

Peut-être y a-t-il ici un petit malentendu. Les thomistes ne nient point du tout que la cause seconde ne détermine *à telle espèce* d'effet l'influx physique de la Cause Première, Ils l'affirment au contraire avec saint Thomas. Mais ils disent aussi que Dieu, par la prémotion, applique la créature à agir effectivement, qu'il la détermine *à l'exercice* de

1. Q. 1, *De potentiâ,* art. 4, *ad* 3.

son activité. Est-ce la pensée du R. P. de Régnon? Il n'apparaît pas clairement; mais on peut le croire, d'après ce que le R. P. dit contre le concours simultané, à savoir que « les thomistes niaient avec raison que Dieu dût attendre que l'homme le fît sortir de cette indifférence, ou qu'une action immédiate de Dieu dût recevoir de la cause seconde sa propre détermination. » A la vérité, le R. P. dit ailleurs que « le Moteur Universel, en tant qu'il opère dans un agent créé, attend, pour produire un effet, que son influence soit déterminée par la cause seconde. » Mais ces propositions ne doivent pas, sans doute, être prises suivant leur contradiction apparente; il faut entendre, me semble-t-il, que le R. P. admet une prémotion qui détermine à l'exercice, et qui est déterminée elle-même quant à l'espèce de l'opération et de l'effet. Cela est très thomiste, et dans ce sens la prémotion physique est une véritable prédétermination.

En quoi donc les néomolinistes s'écartent-ils de saint Thomas? Ce n'est certes pas dans le principe. « C'est un axiome de la scholastique,

on peut même dire un principe de la métaphysique des créatures, dit le R. P. Baudier, S. J. : *ce qui est en puissance ne peut être réduit en acte que par ce qui est en acte*, c'est-à-dire Dieu. Il faut son action, son action physique sur la volonté, pour la faire passer de la puissance à l'acte. C'est proprement l'application de la vertu à son objet, dont parle saint Thomas... (Car) on ne peut nier que saint Thomas ne soit tout entier à affirmer que Dieu meut la créature, qu'il l'applique à l'acte, qu'il est premier moteur et agent physique, que rien ne résiste à sa volonté, que la créature ne fait que ce qu'il veut, qu'elle n'est qu'un instrument, qu'il opère tout en elle et a tout déterminé de toute éternité[1]. » Un thomiste ne dirait pas mieux.

Où donc est le différend entre néomolinistes et thomistes ? Le voici. Pour les thomistes, l'acte libre est un mouvement réel du libre arbitre, un vrai passage de la puissance à l'acte. « Voluntas, in quantùm actu vult finem,

1. *Revue des sciences ecclésiastiques*, année 1887, p. 553.

reducit se de potentià ad actum respectu eorum quæ sunt ad finem[1]. » C'est ce que les néomolinistes ne veulent point entendre. Ils blâment éloquemment les anciens molinistes de s'être laissés bloquer dans « un formalisme étroit, qui n'est, après tout, que le cadavre inerte de l'antique réalisme; » et ils s'échappent en niant que le libre arbitre soit, à proprement parler, « une puissance active, une cause efficiente, » et que l'acte délibéré soit une réalité distincte de l'acte indélibéré. Ces actes, disent-ils, « sont identiques l'un à l'autre; *il n'y a de changé que l'état*, qui d'indélibéré, de physique et nécessaire, est devenu moral et libre. » Il s'ensuit évidemment que pas n'est besoin de prémotion physique à l'acte délibéré : Dieu ne meut pas le libre arbitre.

Je montrerai que, selon saint Thomas, Dieu produit précisément le *motus liberi arbitrii*. Ne suffit-il pas ici de demander aux néomolinistes ce que c'est que ce *changement d'état* de l'acte indélibéré en quoi consiste formelle-

1. *S. th.*, 1, 2, q. 9, art. 3, *ad* 1.

ment l'acte moral et libre? Le R. P. de Régnon nous apprend que l'acte délibéré c'est l'acte indélibéré, « mais *accepté*, mais *consenti ;* » c'est une « *prise de possession* » de l'acte indélibéré. Soit; mais ces différences comment les expliquer, les concevoir, sans une activité quelconque, sans une opération de la volonté ? — « Eligere, dit le saint Docteur, est *alius* actus quàm velle — Electio et voluntas, id est ipsum velle, sunt *diversi* actus, sicut etiam intelligere et ratiocinari[1]. »

N'est-il pas étrange que le Molinisme, qui passe pour être le tenant des droits de la liberté, finisse par soutenir la non-activité du libre arbitre. « La liberté n'est pas une puissance active, une cause efficiente. » Le fatalisme luthérien la représentait comme un organe sans vie, « velut inanime quoddam, » sans activité, purement passif, « nihil omninò agere merèque passive se habere. » Curieux rapprochement du Néomolinisme et de l'hérésie contre laquelle le Molinisme fut inventé !

1. 24, *de Veritate,* art. 6, *ad* 2. — *S. th.,* 1 p., q. 83, art. 4, *ad* 2.

Pourquoi toutes ces variations dans l'école de Molina? C'est que les molinistes n'ont jamais voulu comprendre ces deux points entre lesquels le Thomisme tient tout entier. *Premièrement*, que toute l'explication de la prescience de Dieu se trouve dans sa causalité; et *secondement*, que l'accord de cette divine causalité avec notre libre arbitre est dans l'efficace universelle et transcendante de cette causalité même. Tout le Thomisme est là! Et quiconque n'admet pas ces deux vérités, et veut, quand même, passer pour thomiste, se jette, à l'aveugle, dans d'inextricables embarras. On conçoit que les obscurités mystérieuses du Thomisme arrêtent certains esprits, qui cherchent à résoudre, selon leurs lumières, le grand problème des rapports de la Providence de Dieu avec notre libre arbitre; mais, pour moi, j'ai de la peine à comprendre qu'on se dise thomiste quand on veut accorder la causalité divine avec notre liberté au moyen d'une prescience inexplicable, et qu'on ne veut pas mettre dans la divine causalité la raison dernière de toute la prescience de Dieu.

Je crois utile d'avertir ici le lecteur que ce petit livre n'est qu'une étude de métaphysique et de théologie rationnelle. Les rapports de l'homme à Dieu n'y sont pas envisagés au point de vue pratique, qui est celui de la conscience et de la responsabilité humaine; je me tiens au seul point de vue spéculatif. C'est de la science pure, si l'on peut ainsi dire, et non pas de la science appliquée. On a coutume de prétendre que l'on doit être forcément moliniste dans la conduite de la vie ou la direction des âmes. Pélage et ses disciples reprochaient de même à saint Augustin que sa doctrine n'était bonne qu'à paralyser les volontés, refroidir les cœurs, troubler les consciences, et engendrer l'inertie et le désespoir. Rien de plus faux, si l'humilité de l'esprit et la crainte de Dieu sont les solides fondements et les vrais principes de la vie chrétienne.

« Ceux que cette doctrine jette dans le relâchement ou dans la révolte, dit Bossuet après saint Augustin[1], sont ou des esprits lâches,

1. *Défense de la Tradition*, liv. XII, chap. XIX.

qui veulent donner ce prétexte à leur nonchalance, ou des superbes qui ne savent pas ce que c'est que Dieu, ni avec quelle dépendance il faut paraître devant lui. Mais ceux qui le craignent, et qui savent que l'humilité est le seul moyen de fléchir une si haute majesté, travaillent à leur salut avec d'autant plus de soin et d'application que, par l'humble état où ils se mettent devant Dieu par la prière, ils doivent plus espérer d'être secourus. »

Du reste, ces objections, et toutes les difficultés semblables que l'on oppose aux dogmes de la prescience divine, de la grâce et de la prédestination, naissent d'un défaut de réflexion sur les données du problème. Tout homme dirige sa vie d'après la conscience qu'il a de son activité propre et de sa responsabilité. Or, les théories sur Dieu Premier Moteur n'affaiblissent en rien ce sentiment intime. L'homme n'en reste pas moins maître de ses actes et responsable de l'emploi de ses facultés. L'opération de Dieu ne tombe pas sous la conscience. Voilà pourquoi le dicton populaire : *Aide-toi, le ciel t'aidera*, reste toujours notre règle de

conduite. De quelque manière que Dieu connaisse nos actions, qu'il gouverne notre activité et qu'il règle notre destinée éternelle, il n'en est pas moins vrai que, pour la conscience, toutes les forces actives de la vie morale sont en nos mains, et qu'il dépend de nous de choisir entre le bien et le mal, et de diriger nos pas comme il nous plaît, au vent de nos passions ou au souffle de Dieu. La théorie cependant éclaire nos esprits, afin que dans nos œuvres nous rapportions à Dieu tout le bien, ne nous réservant en propre que l'imperfection et le péché. Et « c'est là, dit Bossuet, de toutes les consolations que les enfants de Dieu peuvent recevoir, la plus solide et la plus touchante, de n'avoir à glorifier que Dieu seul dans l'ouvrage de leur salut. »

Je termine par un conseil au lecteur studieux. Qu'il lise de Bossuet les livres X, XI et XII, de la *Défense de la tradition*, ainsi que le petit *Traité du libre arbitre*. Qu'il analyse ensuite les opuscules de saint Augustin *de Prædestinatione sanctorum* et *de dono Perse-*

verantiæ. Je ne doute pas que ces lectures ne le rendent plus attaché d'esprit et de cœur à la solide doctrine de saint Thomas et de la véritable école thomiste.

Toulouse, 8 décembre 1891.

F. HIPPOLYTE GAYRAUD,

des Frères Prêcheurs,
professeur de philosophie à l'Institut catholique.

CHAPITRE PREMIER.

LES DIFFICULTÉS.

Les grands problèmes de la métaphysique attireront toujours les regards des philosophes et des théologiens.

Malgré tous les efforts du positivisme pour fermer à l'homme le monde suprasensible de la cause première et de la finalité ; malgré toutes les séductions de la science expérimentale, qui enserre l'esprit dans le domaine de la nature et le tient attaché aux objets matériels ; malgré le scepticisme kantien, qui jette dans les âmes le doute le plus funeste sur les solutions des problèmes métaphysiques ; malgré tout, la raison humaine, éprise d'unité et d'infini, s'obstine à chercher sous le phénomène la substance, derrière le fait la cause, après la loi le principe et la raison de la loi, remontant ainsi jusqu'à la Cause des causes et à la Suprême Raison de l'univers.

Cette tendance de l'esprit vers l'absolu est

indestructible, et rien n'arrêtera son essor. L'hypothèse évolutioniste, si caressée aujourd'hui par les adversaires de la métaphysique, en est une preuve manifeste. N'est-ce pas, en effet, un puissant effort de la raison à la poursuite d'une explication de la nature entière? un élan de l'esprit vers les causes premières et les principes premiers de tous les êtres et de tous les phénomènes de l'univers?

Il est donc naturel, à ceux qui croient à l'esprit et à ses forces, de s'élever jusqu'à Dieu, principe transcendant du monde; jusqu'à l'âme, principe spirituel et immortel de la vie dans l'homme, et de chercher à résoudre les questions que la raison soulève sur ces deux nobles objets de la connaissance humaine.

Parmi toutes ces questions, il n'en est pas qui aient plus passionné et divisé les philosophes, que celles des rapports de Dieu et de l'homme dans l'œuvre de notre destinée.

Dieu connaît à la perfection et gouverne avec une souveraine puissance l'homme libre : comment donc la liberté de l'homme s'accorde-t-elle avec l'éternelle prescience et l'action toute-puissante de Dieu?

La volonté divine est la cause première et la raison dernière de tous les événements du monde : comment donc notre éternelle destinée est-elle en notre pouvoir?

Considérons les données de ces graves problèmes.

Si l'homme est libre, si le déterminisme, physiologique et mécanique ou psychologique et rationnel, n'embrasse pas tous les actes de sa volonté ; s'il existe un Dieu transcendant et personnel, créateur et providence du monde, dont la connaissance soit infinie et infaillible, et le gouvernement universel et toujours efficace ; la raison, qui accepte ces deux vérités, qui met en présence ces deux êtres, l'homme et Dieu, avec leurs attributs propres, de liberté dans l'homme, et d'universelle, souveraine et infaillible providence en Dieu, la raison, dis-je, ne peut s'empêcher de saisir l'apparente antinomie de ces dogmes, et de chercher, dans la métaphysique de l'être, l'éclaircissement de ces difficultés.

De là ces problèmes tant agités jadis dans les écoles de théologie :

Comment Dieu connaît-il nos actes libres futurs ? — Comment cette divine prescience s'accorde-t-elle avec notre liberté ?

Que Dieu connaisse le présent et le passé ; que même il connaisse les phénomènes à venir soumis au déterminisme de la nature, c'est-à-dire dont l'événement ne dépend en aucune manière de la liberté, on peut le concevoir par l'infinité de sa sagesse, dont la pénétration et la prévoyance sont d'une perfection absolue. Tout le passé de l'univers, jusque dans les plus

petits détails, est présent à la pensée divine, en même temps que les causes naturelles, prises dans l'état physique actuel du monde, n'ont rien de caché à son regard profond, et qu'il voit avec une clarté incomparable tous les effets futurs contenus dans leur énergie. Mais ce qui n'est pas encore, ce dont la production n'est liée nécessairement à l'activité d'aucune cause, comment Dieu le connaîtrait-il? Et si Dieu connaît l'acte libre futur, s'il le connaît avec une infaillible certitude, il est donc impossible que cet acte libre n'arrive pas, que cette cause libre n'agisse pas. Or une chose qui ne peut pas ne pas arriver arrive nécessairement et n'est pas contingente; une cause qui ne peut pas ne pas agir agit nécessairement et n'est pas libre. Donc, il est contradictoire à l'idée même de liberté que Dieu connaisse d'avance et de science infaillible nos actes libres futurs.

Autre problème. Si le gouvernement de notre libre arbitre appartient premièrement à Dieu, comme on ne saurait concevoir que le gouvernement divin ne soit pas d'une efficacité toute-puissante, cette toute-puissance peut-elle se concilier avec notre liberté? Car enfin, étant libres, nous nous gouvernons aussi nous-mêmes, et il faut accorder notre indépendance avec la dépendance où nous sommes vis-à-vis de la Providence de Dieu. Si Dieu n'est pas cause motrice des mouvements de notre libre

arbitre, il ne le dirige pas comme il convient au Premier Moteur Universel ; et, d'autre part, si Dieu meut toujours le libre arbitre, comment, sous l'infaillible efficace de cette divine motion, le libre arbitre garde-t-il son indépendance? Motion divine et mouvement libre semblent se contredire ouvertement. Il est impossible que la cause mue n'agisse pas ; elle agit nécessairement : elle n'est donc pas libre.

Mais le plus obscur problème est celui de notre destinée, de notre éternel avenir.

Dieu a créé le monde librement, et il en a disposé le plan jusque dans les moindres détails avec la même liberté, car il est le maître absolu de l'espace et du temps, de la matière et de toutes les forces de l'univers. Le gouvernement de Dieu est libre comme son acte créateur. Voilà pourquoi la volonté divine est la cause première de toutes choses ; le dernier mot de tout, c'est que Dieu le veut ainsi. « Si l'on cherche le pourquoi d'un effet naturel quelconque, dit saint Thomas d'Aquin[1], nous pouvons le montrer dans ses causes prochaines (comme fait la science en fixant les lois et les antécédents des phénomènes observés ou expérimentés), — pourvu que nous ramenions tous les effets à la volonté de Dieu comme à leur cause première. Par exemple, si l'on cherche pourquoi le bois brûle au contact du feu, on

1. *Cont. Gent.*, III, 97.

dit : parce qu'il est naturel au feu de brûler ; et la raison de cela, c'est que la chaleur est la propriété spécifique du feu, propriété qui est elle-même une conséquence de la nature du feu ; et ainsi de suite en remontant jusqu'à la volonté divine, cause du feu et raison dernière du contact. Si donc à la question : Pourquoi le feu brûle? on répondait immédiatement : Parce que Dieu le veut, la réponse serait juste, il est vrai, si l'on voulait indiquer la cause première du phénomène ; mais elle serait fausse si l'on prétendait montrer la seule vraie cause, à l'exclusion de toutes les autres. » L'exemple est facile à saisir, et met bien en lumière l'universelle responsabilité de Dieu dans les événements du monde.

De cette responsabilité sort le problème de la destinée des hommes dans la vie future, à savoir, le problème de la prédestination et de la réprobation. Pourquoi y a-t-il des prédestinés et des réprouvés? Pourquoi Pierre est-il prédestiné ; Judas, au contraire, réprouvé? Vainement on tenterait d'éluder le cas difficile de ce problème, celui de la réprobation. Il s'impose à quiconque admet le dogme de la Providence divine, quelles que soient ses opinions sur la prescience et la motion de Dieu. En effet, si Judas est damné, c'est qu'il est mort impénitent, et s'il est mort ainsi, c'est qu'il l'a voulu. Mais n'était-il pas possible que Judas se convertît? — Oui, certes, cela était possible. Il était

possible à Dieu de toucher efficacement le cœur de ce misérable, de tourner sa volonté au repentir, et de le faire rentrer en grâce. Pourquoi Dieu ne l'a-t-il pas fait? Pourquoi n'a-t-il pas voulu, de cette volonté qui s'accomplit toujours, la conversion de Judas? Pourquoi, au contraire, a-t-il permis son péché et son impénitence? Cette disposition de Dieu à l'égard de Judas, et en général de tous les réprouvés, comment la concilier avec l'infinie sagesse et la perfection de Dieu?

Science, motion, réprobation, voilà les trois points obscurs du grand problème de la Providence de Dieu sur les hommes.

Nous allons interroger sur ces trois points le maître de la philosophie chrétienne, l'Ange de l'École, saint Thomas d'Aquin. En lui nous entendrons la sagesse antique et la théologie révélée. « Au moyen âge, a dit Léon XIII[1], les scholastiques entreprirent l'œuvre immense de récolter les riches moissons de doctrine éparses dans les gros volumes des Pères et de les ramasser pour ainsi dire en un même lieu pour l'avantage de la postérité..... Or, à la tête des docteurs scholastiques, comme leur prince

1. Encyclique *Æterni Patris,* de philosophiâ christianâ ad mentem S. Thomæ Aquinatis instaurandâ, 4 augusti 1879.

et leur maître, brille saint Thomas d'Aquin. Selon la remarque de Cajétan, « sa grande « vénération pour les saints docteurs le fit « héritier de leur génie. » Ayant recueilli leurs leçons, comme les membres dispersés d'un même corps, il les a réunies, ordonnées, merveilleusement accrues ; de telle sorte qu'il passe à bon droit pour le boulevard de l'Église catholique. D'un génie souple et vif, d'une mémoire facile et tenace, de très sainte vie, la vérité fut son unique amour. Rayonnant de la science divine et humaine, il a, comme un soleil, réchauffé la terre des ardeurs de ses vertus et l'a remplie de l'éclat de sa doctrine. Il n'est pas une partie de la philosophie qu'il n'ait traitée avec autant de solidité que de profondeur : les lois du raisonnement, Dieu et les créatures spirituelles, l'homme et le monde des corps, les actes humains et leurs principes. Tous ces traités brillent par l'abondance des questions, l'ordre parfait des parties, l'excellence de la méthode, la certitude des principes, la vigueur du raisonnement, la clarté et la propriété du style, la limpidité des explications : rien n'y manque de ce qui fait les grands maîtres..... Par l'essor de son génie, Thomas d'Aquin a élevé la raison humaine au faîte de sa puissance. (Pourra-t-elle monter plus haut ?) Et la foi ne recevra peut-être jamais de la raison plus de secours que Thomas ne lui en a donné..... Ceux qui suivent sa doc-

trine ne dévieront jamais du chemin de la vérité; mais ceux qui l'attaquent paraîtront toujours suspects d'hérésie. »

Tel est, au jugement du siège apostolique, le docteur dont nous voulons exposer les théories sur les rapports de la divine Providence et de notre liberté. A la vérité, nous ne trouverons pas dans ses ouvrages la pleine et parfaite solution de ce grand problème. Tout nuage n'est pas dissipé, toute difficulté éclaircie. Le point de rencontre du fini et de l'infini, soit dans l'ordre d'être, soit dans celui de l'opération, est un abîme dont nul esprit créé ne peut sonder les profondeurs. Mais l'Ange de l'École nous guidera sûrement jusqu'aux points extrêmes qu'éclairent encore d'un lointain reflet les derniers rayons, les mourantes lueurs de la raison et de la foi. A la lumière des premiers principes rationnels et révélés, le vigoureux génie de Thomas d'Aquin est allé d'un pas ferme à la limite du champ ouvert aux investigations de notre esprit. Disciples fidèles, nous marcherons sur ses traces à la recherche de la vérité. S'il ne nous est pas donné de pousser plus avant, du moins nous parcourrons les mêmes sentiers et nous verrons de nos yeux la réalité de ses découvertes.

Le vaste génie de saint Thomas a produit un grand nombre d'ouvrages, d'étendue et d'importance fort inégales : des *commentaires* sur

les œuvres d'Aristote, de Boëce, de l'Aréopagite, sur les sentences de Pierre Lombard et sur les saintes Écritures; des traités particuliers, connus sous le nom d'*opuscules* et de *questions disputées;* enfin les deux *Sommes,* l'une appelée communément *Somme théologique* ou simplement *la Somme,* l'autre intitulée *Somme de la vérité catholique contre les païens,* et désignée d'ordinaire par le titre de *Somme philosophique* ou de *Contrà Gentiles.* Les deux *Sommes* sont les ouvrages principaux, les chefs-d'œuvre du Maître; et c'est là surtout que l'on doit puiser son enseignement et sa véritable et dernière pensée. Les *Questions disputées* méritent aussi toute l'attention des disciples du Docteur Angélique. Il y traite *ex professo,* avec une grande abondance de développements et de preuves, les points en discussion. C'est donc principalement à la *Somme,* au *Contrà Gentiles* et aux *Questions disputées,* que nous demanderons la doctrine de l'Angélique Maître. A ces livres surtout, le thomiste doit appliquer le précepte d'Horace :

Nocturnâ versate manu, versate diurnâ.

Les philosophes et les théologiens catholiques ne contestent guère l'autorité doctrinale de saint Thomas d'Aquin; mais ils ne sont pas toujours unanimes à entendre ou à expliquer sa pensée. Dans le sujet qui nous occupe il

s'est produit des interprétations opposées : l'une dont les tenants sont appelés simplement thomistes; l'autre dite des molinistes, du nom de Louis Molina, jésuite espagnol, qui le premier donna de la vogue au système.

Le Molinisme est, avant tout, la négation du Thomisme, et ses partisans ne s'accordent guère qu'à rejeter la doctrine thomiste des décrets prédéterminants et de la prédétermination physique. Quant à leurs opinions, elles sont très variées et se combattent les unes les autres. Un néomoliniste s'exprime ainsi : « Les molinistes sont unanimes à rejeter les décrets bannésiens — (c'est ainsi que certains auteurs récents désignent les thomistes) ; — mais lorsqu'il s'agit du moyen par lequel Dieu voit les futuribles, l'unanimité cesse. Ils veulent, les uns, comme Molina, que ce soit dans la *supercompréhension* de la volonté humaine; les autres, dans la *vérité objective* des futuribles; d'autres, dans leur *vérité formelle*, etc...[1] »

La même diversité de sentiments se rencontre chez les molinistes au sujet de la motion divine. Les uns admettent un *concours simultané* de Dieu avec la cause seconde; les autres rejettent ce concours comme antithomiste et irrationnel, et le remplacent par une motion ou impulsion qu'ils expliquent de différentes ma-

1. *Revue des sciences ecclésiastiques*, ann. 1887, p. 267, art. du R. P. Baudier, S. J.

nières. « Il est difficile, quoi qu'on fasse, dit le R. P. de Régnon, S. J., néomoliniste, d'expliquer par un simple concours tombant sur l'acte tous les textes où saint Thomas affirme une motion de la faculté elle-même... Saint Thomas ne comprenait pas l'opération divine dans les créatures comme les partisans du concours simultané... On doit dire, si l'on veut suivre la doctrine de saint Thomas, que la Cause Première meut réellement la cause seconde, et qu'une influence de Dieu dans toute action tombe sur la cause avant de parvenir à l'effet[1]. »

Les dissentiments des molinistes concernant le problème de la prédestination sont plus graves encore. A la suite de Suarez et de Bellarmin, un très grand nombre de partisans de la science moyenne, pressés par un décret du P. Aquaviva, général des Jésuites, se déclarèrent ouvertement contre la théorie de Molina et embrassèrent la doctrine de saint Augustin et de saint Thomas, qui est celle des thomistes. Ainsi se forma le *Congruisme*, « système complexe, sorte d'intermédiaire entre le Molinisme et le Thomisme, procédé de conciliation entre deux systèmes inconciliables, sorte de compromis imposé quelque temps à la Compagnie de Jésus par une prudence administrative, auquel les théologiens de la Compagnie,

1. *Bañez et Molina*, pp. 171-172, 178-179.

vrais enfants d'obéissance, se sont soumis pendant plus de deux cents ans. » Ce sont les propres paroles du R. P. de Régnon, S. J., néomoliniste, qui « défend la conception des incomparables théologiens Molina et Lessius[1]. »

On voit les nombreux désaccords des molinistes entre eux, et qu'ils ne peuvent s'entendre sur un seul point.

J'ai déjà publié une *Critique du Molinisme*, où il est démontré que ce système ne satisfait point la raison. Très habile à amasser des nuages sur les opinions thomistes, il se fait des adeptes par cette méthode; il prend pied dans l'obscurité des problèmes et exploite les ténèbres contre les théories opposées : c'est là toute sa force. Mais pressé lui-même par une logique serrée, il se montre sans bases dans la métaphysique, instable et changeant dans ses théories, plus effrayé des difficultés que ferme sur les principes. Ce n'est pas un système où la raison se puisse fixer[2].

Je remplis dans ce petit volume la promesse que j'avais faite de donner une courte *exposition du Thomisme*.

De nos jours, ce genre d'études n'éveille

1. *Bañez et Molina*, pp. 129, 189, 154, 283.
2. *Thomisme et Molinisme*, et *Réplique au R. P. de Régnon*. Toulouse, Ed. Privat, éditeur.

l'attention et n'excite l'intérêt ni des philosophes ni des théologiens. Le besoin de fouiller et d'éclaircir ces grands problèmes de métaphysique divine se fait à peine sentir à un petit nombre d'esprits, parmi les maîtres et les étudiants en théologie. Encore les nécessités de la défense religieuse et sociale, et le goût des questions du jour, entraînent-ils ces étudiants et ces maîtres vers des sujets tout différents. Si donc des néomolinistes français n'avaient pas ravivé ces vieux débats et mis les thomistes dans la nécessité de défendre leur système et la véritable pensée de l'Angélique Docteur, jamais certes la *Critique du Molinisme* et l'*Exposition du Thomisme* n'eussent vu le jour. Les gens curieux de connaître ces fameuses controverses, *rari nantes,* auront la facilité d'explorer en peu de temps les positions, et de juger des moyens d'attaque et de défense de l'École de saint Thomas.

Le Thomisme comprend trois parties : les *décrets prédéterminants*, la *prédétermination physique* et la *prédestination ante prævisa merita*.

La première montre comment la prescience de Dieu s'accorde avec notre libre arbitre; la seconde explique l'opération divine dans les causes créées, particulièrement dans la volonté libre; la troisième enfin répond à la curiosité

de l'esprit humain au sujet de l'éternelle destinée des hommes.

Ces théories sont vraiment d'origine thomiste, et leurs défenseurs portent, à bon droit, le nom glorieux, décerné par l'opinion générale et employé par les Papes, de *Vera schola thomistica*.

Voilà le plan général et le but de cet ouvrage.

PREMIÈRE PARTIE

LES DÉCRETS PRÉDÉTERMINANTS

CHAPITRE II.

L'ANTÉRIORITÉ DE LA PRESCIENCE.

La première question qui s'offre à nous dans le problème des rapports de la divine Providence avec le libre arbitre de l'homme est celle de la prescience de Dieu. Comment cette prescience s'accorde-telle avec notre liberté?

Cette question renferme deux difficultés distinctes et peut être présentée sous deux aspects.

De prime abord, la science divine de nos actes futurs paraît inconciliable avec notre libre arbitre, précisément parce que Dieu sait que nous agirons avant que nous n'agissions en effet. C'est l'*antériorité apparente* de la science de Dieu sur l'exercice du libre arbitre qui obscurcit la liberté de l'acte futur et nous le fait voir, pour ainsi dire, déterminé d'avance et comme nécessité à se produire à l'heure marquée. Au moment où je lis ce mot, Dieu con-

naît avec une parfaite certitude tous les actes que je ferai librement durant tout le cours de ma vie. Ces actes n'existent pas encore, et Dieu cependant ne les ignore pas. Telle est la prescience divine. Or, il est impossible, la science de Dieu étant infaillible, que ce que Dieu sait devoir arriver n'arrive pas. Peut-on concevoir rien de plus contraire à la liberté d'un acte que cette impossibilité métaphysique où il est d'avance de ne pas être produit ? Donc, le seul rapport de priorité qui existe entre la science de Dieu et nos actes futurs ôte évidemment à ces actes toute contingence et liberté. Cette difficulté est populaire et frappe tous les esprits.

La seconde est plus subtile, plus profonde, et suppose, pour être bien saisie, un peu de réflexion métaphysique. Elle sort de ce que la prescience divine est cause de son objet, et, partant, de nos actes libres futurs. Je l'exposerai plus tard. Essayons maintenant d'éclaircir la première difficulté.

L'antériorité apparente de la science divine sur nos actes futurs n'est pas une difficulté contre la liberté de ces actes, semble dire l'Angélique Maître, parce que cette antériorité prétendue n'est qu'une illusion de notre esprit. De fait, entre nos actes futurs et la science de Dieu il n'y a aucune priorité de temps ou de durée, mais simultanéité parfaite. Par rapport

à Dieu, Être éternel, dont l'existence ne se mesure pas par le temps, dont il est faux de dire qu'il a été ou qu'il sera, mais qui s'affirme ou se pose dans un immuable présent : *Ego sum qui sum*, Il Est; par rapport à cette éternité divine, nos actes ne sont ni passés, ni futurs : ils sont dans le présent éternel. S'il est permis d'employer une formule mathématique, on peut dire que la science de Dieu n'est pas à nos actes à venir comme le présent au futur, mais comme le présent au présent, comme la vision que j'ai présentement de ce livre est à la réalité actuelle de ce livre sous mon regard. Telle est, d'après saint Thomas, la solution de la difficulté populaire.

Voici l'exposé de sa théorie[1]. Il faut d'abord admettre, dit-il, que Dieu connaît les futurs contingents, parmi lesquels sont nos actes libres; sinon, ni la science, ni la providence de Dieu ne seraient infiniment parfaites. D'autre part, on ne peut nier la contingence de certains événements futurs, et en particulier la liberté de nos actes; ce serait soumettre le monde à la fatalité et bouleverser l'ordre social qui suppose, chez les hommes, la responsabilité morale de leurs actions, c'est-à-dire le libre arbitre. Reste à chercher l'accord entre la science de Dieu et la contingence des futurs.

1. *S. th.*, 1 p., qu. 14, art. 13. — *Cont. Gent.*, I. 66, 67. — Qu 2, *de Veritate*, art. 12.

Il se trouve dans la présence simultanée des temps sous le regard éternel de Dieu. La connaissance divine n'est pas une prescience, mais un acte de *simple vision.*

Suivons l'Angélique Maître.

Il est clair que l'objet contingent, pris comme futur, c'est-à-dire considéré dans sa cause[1], ne peut être connu avec certitude. En effet, le futur contingent n'existe pas encore actuellement, puisqu'il n'est que futur; il n'a d'être que dans sa cause. Mais la cause contingente, considérée comme telle, est par elle-même indéterminée entre la production et la non-production de son effet. Donc, cet effet ne s'y trouve pas comme futur d'une manière certaine, mais seulement avec quelque probabilité d'arriver, ou peut-être simplement à l'état de

1. Telle est la notion thomiste du futur; et il importe de le remarquer, contre certains raisonnements des molinistes. — « Id quod est verum in præsenti semper fuit verum esse futurum... Ergo aliqua veritas creata est æterna. — Ad 3m dicendum quod illud quod nunc est ex eo futurum fuit, antequàm esset, *quia in causâ suâ erat ut fieret.* Undè, sublatâ causâ, non esset futurum illud fieri. Sola autem causa prima est æterna. Undè ex hoc non sequitur quod eâ quæ sunt, semper fuerit verum ea esse futura, *nisi quatenùs in causâ sempiternâ fuit ut essent futura;* quæ quidem causa solus Deus est. » — Conclusion : les vérités *de futuro* dépendent de la causalité, et partant, de la volonté divine, des *décrets* divins. (*S. th.*, I, 16, art. 7, ad 3.)

pur possible. Il s'ensuit que le contingent, pris comme futur et regardé dans sa cause, ne peut être l'objet d'une connaissance infaillible, telle que la science de Dieu.

Prenons un exemple. Supposez cet acte libre futur : j'écrirai demain. Si ce futur libre est considéré précisément comme futur, c'est-à-dire dans sa cause, qui est mon libre arbitre, il ne s'y trouve, tout au plus, que d'une manière probable, puisque ma volonté, étant libre, n'est par elle-même aucunement déterminée à cet acte. Par conséquent, à regarder ma volonté, Dieu n'aurait, tout au plus, qu'une probabilité que j'écrirai demain. Ce qui évidemment n'est pas assez dire pour la science de Dieu, laquelle est absolument parfaite.

Mais si les événements, qui sont futurs par rapport à nous qui vivons dans le temps, étaient présents par rapport à Dieu, Dieu ne les connaîtrait-il pas d'une manière digne de lui ? Sans nul doute, puisque la vision directe immédiate est la plus excellente manière de connaître les choses.

Eh bien, il en est ainsi : toute la durée des temps tombe d'un seul coup sous l'œil de Dieu, et toute la succession des êtres et des phénomènes du monde se trouve ensemble sous son regard pénétrant.

En effet, la science de Dieu, qui est réellement l'être même de Dieu, a la même perfection et la même mesure que l'Etre Divin. Or,

de même que la mesure de la perfection de Dieu c'est d'être parfait sans mesure, c'est-à-dire infini, ainsi la mesure de la durée de l'Etre Divin c'est d'être une durée sans mesure, c'est-à-dire l'éternité; l'éternité n'étant pas autre chose que la totale simultanéité d'une existence sans commencement ni fin, « tota simul existens, » l'incommensurable présent d'une durée sans succession. D'où il apparaît que l'éternité contient à la fois tout le temps, « ambit totum tempus, » et que l'Etre éternel est toujours actuellement contemporain à la série des siècles : « omnia quæ sunt in tempore, sunt Deo ab æterno præsentia. » Voilà pourquoi, du haut de son éternité, Dieu porte aisément son regard sur la présence éternelle des phénomènes passagers et des êtres d'un jour qui forment, à travers les âges, le cours nécessaire ou contingent des causes et des lois de l'univers. C'est ainsi que Dieu connaît d'une science très parfaite nos actes libres futurs, et que ces actes futurs conservent sous l'œil de Dieu une liberté très parfaite.

Telle est la doctrine de saint Thomas d'Aquin. Dieu, à proprement parler, ne connaît pas les événements futurs avant qu'ils arrivent ; pour lui, il n'est pas de futur; mais plutôt, Dieu voit toutes choses quand elles sont, et telles qu'elles sont en acte, au moment où elles arrivent dans le temps, avec la nécessité ou la contin-

gence qu'elles tiennent des causes secondes qui les produisent : la science de Dieu est une *vision* du présent.

Si les comparaisons pouvaient rendre une vérité, si fort au-dessus des sens qu'elle est à peine accessible à l'esprit, Dieu serait comme un homme placé au sommet d'une montagne, dans l'œil duquel se réfléchissent ensemble, et qui perçoit d'un seul regard, tous les objets qui existent, tous les plus petits événements qui se déroulent, dans l'immensité des plaines déployées au pied des monts; ou bien, Dieu serait comme un point mathématique, pris hors d'une ligne infinie, auquel on peut relier actuellement, et en même temps, le nombre sans fin des points de cette ligne; ou encore, Dieu serait comme le centre d'une immense sphère, lequel, s'il était animé et clairvoyant, verrait toujours et d'un seul coup d'œil l'infinité des points de toutes les circonférences qu'on pourrait à l'infini tracer dans cette sphère. Mais ces comparaisons, matérielles et grossières, font-elles bien entendre que Dieu voit toute la suite des temps par une vision éternellement présente, et que cette vision divine ne peut nuire d'aucune manière à la contingence des êtres et des phénomènes perçus?

Quoi qu'il en soit, il me semble que cette théorie thomiste résout pleinement l'objection populaire contre la divine prescience de nos actes libres futurs. En Dieu, point de connais-

sance antérieure aux faits à venir, mais simple vision de ces faits, qui sont toujours actuellement présents à l'éternité divine.

Les théologiens ont discuté longuement sur cette présence des futurs dans l'éternité de Dieu. Ces discussions sont, pour le moins, hors de propos. Ce qui importe davantage, c'est de remarquer les distinctions logiques données par saint Thomas pour résoudre les arguments proposés contre la divine prescience de nos actes libres futurs. C'est la fameuse distinction du *sens composé* et du *sens divisé*, et celle de la nécessité de *conséquence* et de *conséquent*. Ce petit exercice de dialectique, à la façon de l'Ecole, fera mieux comprendre la solution de la difficulté[1].

L'argument a pour but de montrer que le futur connu de Dieu arrive nécessairement. Par exemple, je vois en ce moment un homme assis. Si mon œil est bon et ma vision exacte, il faut que cet homme soit réellement assis en ce moment, puisque je le vois. D'où l'on pourrait raisonner de la sorte :

Quand on voit un homme assis, il est nécessaire qu'il soit assis, il n'est pas possible qu'il ne le soit pas; donc cet homme n'est pas libre d'être assis ou non.

1. *S. th.*, I, 14, art. 13, ad. 3. — *Cont. Gent.*, I, 67. — 24 *de Veritate*, art. 1, ad. 13.

De même, ce que Dieu voit doit être nécessairement; il est impossible que cela ne soit pas; car la science de Dieu est infiniment plus parfaite et plus sûre que la vue des hommes; donc les événements futurs, connus par Dieu, ne sont ni contingents, ni libres.

Voici la réponse du saint Docteur. Cette nécessité, dit-il, n'est pas absolue, mais conditionnelle; c'est une nécessité de la *conséquence*, et non du *conséquent*. Voilà pourquoi l'événement, en lui-même, reste contingent et libre.

J'explique cette distinction.

Prenons l'exemple de l'homme assis. La nécessité pour un homme d'être assis, quand je le vois assis, est-elle une nécessité de la chose, de l'acte même que je vois? Cette nécessité vient-elle d'ailleurs que du rapport actuel de la vision présente à la chose vue? Evidemment non; s'il est nécessaire que cet homme soit assis en ce moment, c'est uniquement parce qu'en ce moment je le vois assis. Cette nécessité où il est d'être assis n'est donc pas absolue, mais conditionnelle à ma vision présente. Voilà pourquoi cette nécessité n'affecte pas la manière dont l'événement arrive, le mode de sa production par la volonté de l'homme. Sous mon regard, cet acte reste parfaitement libre, suivant la nature de la cause qui le produit en réalité. La nécessité conditionnelle ne modifie donc en rien l'activité de l'agent producteur, la causalité de la cause efficiente immédiate.

Par suite, l'opération, malgré cette nécessité conditionnelle, peut se produire avec une contingence parfaite et une vraie liberté.

D'où l'on voit que dans cet argument : Dieu connaît cet événement, donc il est nécessaire que cet événement arrive ; ce n'est pas le *conséquent*, à savoir, l'arrivée de l'événement, qui est nécessaire, mais la *conséquence* seule, c'est-à-dire le passage de l'esprit du fait de la connaissance divine au fait de l'arrivée de cet événement. Etant donné que Dieu voit un événement futur, la raison en tire cette conséquence nécessaire : que cet événement arrivera au temps où Dieu le voit. Il est clair que cette nécessité de la conséquence, de même que la nécessité conditionnelle, ne touche pas à la cause du phénomène et n'influe en rien sur sa réelle production. L'événement arrive, si tel est le mode d'agir de la cause prochaine, avec pleine contingence et liberté.

On pourrait dire encore, et plus simplement, qu'il est nécessaire que ce que Dieu sait devoir arriver arrive en effet, mais de la manière que Dieu sait que cela doit arriver, c'est-à-dire, ou avec contingence, ou avec nécessité ; car Dieu voit agir les causes secondes, et ne change rien à leur façon naturelle de produire leurs effets.

Telle est la distinction de la nécessité de conséquence et de conséquent. Venons à celle du *sens composé et divisé*.

Soit la proposition : Il est impossible qu'un homme que l'on voit marcher ne marche pas en effet.

Comment faut-il entendre cette proposition ? — Si l'on veut dire qu'il est impossible qu'au même moment l'homme soit vu en marche et ne soit pas en marche, cela est évident : il y a simultanéité nécessaire entre la vision et son objet. La proposition est vraie *au sens composé*.

Mais si l'on veut dire, de plus, que cette impossibilité est intrinsèque à l'homme qui marche, et que, sous la vision dont il est l'objet, il se trouve, en lui-même, nécessité à marcher ; dans ce sens, la proposition est évidemment fausse car le regard fixé sur un homme en marche ne lui ôte assurément pas le pouvoir naturel de ne pas marcher. C'est le *sens divisé*.

Au sens composé, la vision et le mouvement perçu vont ensemble par une nécessité toute logique, l'esprit concluant nécessairement de la vision au mouvement. Tout au contraire, au sens divisé ; car on regarde alors la puissance naturelle du sujet, qui reste intacte sous la vision même, et de laquelle il ne résulte aucune impossibilité ni nécessité.

Voilà comment la proposition : ce que Dieu sait ne peut pas ne pas être, est vraie au sens composé, — *su par Dieu* et *être* allant toujours ensemble, — mais fausse au sens divisé,

s'il s'agit d'objets contingents, — la vue de Dieu ne modifiant pas le mode d'agir naturel des causes secondes.

A la vérité, si la vision ou la connaissance n'était pas un phénomène purement subjectif de celui qui voit ou connaît, si c'était une qualité inhérente à l'objet vu ou connu, on pourrait craindre que la nécessité, qui découle du fait de la vision, n'atteignît l'objet en lui-même, et ne le mît, en soi, dans l'impossibilité absolue d'être autrement. Mais la science est une forme du sujet et non de l'objet, et les attributs qui conviennent à l'objet en tant que connu, l'immatérialité ou l'universalité, par exemple, ne peuvent évidemment pas lui être appliqués tel qu'il est, en soi, hors du sujet.

Voilà, en résumé, tout l'enseignement de l'Angélique Maître sur la divine prescience des futurs contingents et de nos actes libres ; c'est ainsi que le saint Docteur explique la parfaite certitude de cette prescience, et nous montre comment elle n'enlève aux causes secondes ni leur activité, ni la contingence et la liberté de leurs opérations.

CHAPITRE TROISIÈME.

LA CAUSALITÉ DE LA PRESCIENCE.

L'*antériorité apparente* de la prescience de Dieu sur l'exercice de notre libre arbitre ne fait point obstacle à la liberté de nos actes futurs. Mais la causalité de cette prescience et sa priorité, en tant que *cause infailliblement efficace* de toutes nos actions, que fait-elle de notre libre arbitre? C'est la seconde difficulté contre la prescience des futurs contingents.

Mettons d'abord cette difficulté dans tout son jour, en montrant la causalité de la science divine.

Le Docteur Angélique établit entre la science de Dieu et les créatures le rapport de cause à effet. Voici les expressions qu'il emploie d'ordinaire : « La science de Dieu est aux choses créées comme la science de l'artiste à l'œuvre

d'art » — « Sic scientia Dei se habet ad omnes res creatas, sicut scientia artificis se habet ad artefacta[1]. »

En effet, dit-il, dans toute connaissance il y a assimilation du sujet connaissant à l'objet connu. La vision, par exemple, se produit au moyen d'une apparence ou image, qui est comme une impression de l'objet dans l'organe de la vue. Un semblable phénomène se passe dans toute connaissance intellectuelle. Ces images ou idées, que les scholastiques appellent espèces sensibles ou intelligibles, assimilent, d'une certaine façon, le sujet à l'objet. C'est par elles que l'âme devient tout, « fit omnia, » selon le langage expressif d'Aristote.

Cela supposé, le Maître raisonne ainsi : « Quand deux ou plusieurs êtres se ressemblent, et partant constituent une certaine unité, ils doivent, sous ce rapport, se ramener à l'unité d'une seule cause, l'unité de l'effet exigeant l'unité de son principe. » Il s'ensuit que, dans toute connaissance, il faut, ou que la science soit cause de l'objet, ou que l'objet soit cause de la science, ou que la science et l'objet soient deux effets d'une même cause. Pour nous, ce sont les objets qui causent la science; c'est l'objet coloré qui produit la vision de la couleur. Mais les objets connus de Dieu ne peuvent pas être causes de la science divine,

1. *S. th.*, 1 p., qu. 14, art. 8.

car ils sont temporels et elle est éternelle, et ce qui est soumis au temps ne saurait produire rien d'éternel. Il est également impossible que la science de Dieu et son objet soient les effets d'une même cause, car on ne peut concevoir en Dieu rien de produit ni de causé. Par conséquent, c'est la science de Dieu qui est cause des objets connus. Et voilà pourquoi l'on ne doit pas dire que Dieu connaît les choses parce qu'elles sont, mais plutôt qu'elles sont parce qu'il les connaît. La science de Dieu a sur son objet la priorité de cause à effet, « scientia Dei est prior quàm res[1]. »

Bossuet démontre la même chose en ces termes : « Quelque connaissant que soit un être, un objet même existant n'en est connu que par l'une de ces manières : ou parce que cet objet fait quelque impression sur lui, ou parce qu'il a fait cet objet, ou parce que celui qui l'a fait lui en donne la connaissance ; car il faut établir la correspondance entre la chose connue et la chose connaissante, sans quoi elles seront à l'égard l'une de l'autre comme n'étant point du tout. Maintenant, il est certain que Dieu n'a rien au-dessus de lui qui puisse lui faire connaître quelque chose ; il n'est pas moins assuré que les choses ne peuvent faire aucune impression sur lui, ni produire en lui aucun effet. Reste donc qu'il les

1. Qu. disp. *de Veritate*, qu. 2, art. 14.

connaisse à cause qu'il en est l'auteur[1]. »

De là naît précisément la difficulté. La science divine est une cause nécessaire, c'est-à-dire qui produit infailliblement son effet; donc le futur connu par Dieu et causé par lui arrive nécessairement.

Pour mieux préciser ce point difficile, examinons davantage la causalité de la divine prescience. Ce n'est pas, à proprement parler, en raison de la similitude de l'objet connu que la science de Dieu est cause de cet objet; s'il en était ainsi, tout ce que Dieu connaît, tout ce dont il est le type, la similitude, l'idée éternelle, passerait à l'existence; ce qui est impossible. Dieu, ni ne crée, ni ne gouverne, ni ne produit quelque chose hors de lui, par nécessité de nature, mais avec une pleine indépendance et une souveraine liberté : « Omnia quæcumque voluit fecit. » C'est pourquoi la volonté divine est la cause première et la raison dernière de toutes choses[2]. La science divine devient donc cause de l'objet par l'ad-

1. *Traité du libre arbitre*, ch. 3. — « Cognitio omnis fit per assimilationem cognoscentis et cogniti... Assimilatio in cognitione humanâ fit per actionem rerum sensibilium in vires cognoscitivas humanas; in cognitione autem Dei est e contrario per actionem formæ intelligibilis in res cognitas. (*Cont. Gent.*, lib. 1, cap. 65.)

2. *Cont. Gent.*, lib. 2, cap. 23.

jonction de la volonté ; de même que l'idéal de l'artiste reçoit, de la volonté de celui-ci, l'efficacité qui lui manque en tant que pur idéal : « Scientia Dei est causa rerum voluntate adjunctâ [1]. »

De là ce rapport entre la science et la volonté : la science dirige l'exécution de l'ouvrage, car c'est elle qui en conçoit la forme idéale ; mais la volonté commande, « imperat », car c'est la volonté qui détermine, « determinat », la forme intelligible, l'idée, à passer ou non dans l'effet [2].

C'est donc le décret déterminant, « imperium determinans », de la volonté qui constitue la prescience divine, cause de l'objet. Ainsi se forment en Dieu, suivant notre petite manière de concevoir les choses divines, les idées ou exemplaires des créatures. Ces idées sont créatrices et productrices de leurs objets, « creativæ et productivæ rerum » ; saint Denys les appelle des *prédéfinitions* de la volonté divine, « prædiffinitiones », des volontés prédéterminantes, « voluntates prædeterminativæ [3]. » La volonté divine, en effet, détermine l'efficacité de l'idée : « ad ea quæ sunt, vel erunt, vel fuerunt, producenda (idea) determinatur ex pro-

1. S. *th.*, 1 p., q. 14, art. 8. — art. 9, ad 3. — Quæst. 2 *de Veritate*, art. 14.

2. S. *th.*, 1 p., qu. 19, art. 4, ad 4.

3. Quæst. 3 *de Veritate*, art. 1.

posito divinæ voluntatis[1]. » C'est pour cela que, selon l'expression du saint Docteur, tout est *prédéterminé* par la Providence divine, « omnia sunt prædeterminata[2]. »

On voit par là que la science divine est cause de son objet, précisément en vertu du *décret prédéterminant* de la volonté divine. On appelle ainsi ce décret pour bien marquer qu'il a sur son objet la priorité de cause efficiente : « causa prior effectu. » C'est donc la souveraine efficacité de ce décret prédéterminant qu'il s'agit d'accorder avec la liberté de nos actes futurs connus par Dieu.

Voilà le point précis de la difficulté.

Voici l'objection ordinaire. Une cause nécessaire produit des effets nécessaires. Or, la science de Dieu est une cause nécessaire, c'est-à-dire qui ne manque jamais son effet. Bien plus, elle est cause première de l'effet, et la cause première agit avec beaucoup plus d'efficacité, « vehementius influit », que la cause seconde. Donc, toutes les choses connues par Dieu, qui sont des effets de sa science, arrivent nécessairement, et nos actes futurs en particulier ne sont pas libres[3].

1. *S. th.*, art. 6.
2. Quodlibet. 12, qu. 3, art. 4.
3. *S. th.*, 1 p., qu. 14, art. 13, 1°. — Quæst. 2 *de Veritate*, art. 14, 5°.

A cet argument, saint Thomas a coutume de répondre par une sorte de fin de non-recevoir. La science de Dieu, dit-il, est cause de son objet par l'intermédiaire de la volonté divine et des causes secondes : « mediante voluntate, mediantibus causis secundis. » Il y a donc, entre la science de Dieu et l'effet produit, deux intermédiaires, à savoir, la volonté de Dieu et parfois les causes secondes. D'où il suit évidemment que la science divine n'est pas la seule condition de l'effet, mais que celui-ci dépend encore des dispositions et de l'efficacité de la volonté de Dieu et des agents naturels. On ne peut donc pas conclure que les effets de la science divine en procèdent nécessairement. Bien que la cause première ne soit jamais en défaut, « deficere non possit », cependant, si les causes prochaines sont contingentes, l'effet est contingent, malgré la nécessité de la cause première, « licet scientia Dei, quæ est causa prima, sit necessaria[1]. »

L'objection est écartée, elle n'est pas résolue.

Comment la nécessité de la cause première ne détruit-elle pas la contingence et la liberté des causes secondes? — Et l'efficacité de la volonté divine, comment s'accorde-t-elle avec notre libre arbitre?

1. *S. th.*, 1 p., qu. 14, art. 13, ad 1. — *Cont. Gent.*, lib. 1, cap. 67. — Quæst. 2 *de Veritate*, art. 14.

La difficulté est là.

Dire que l'effet est contingent parce que la cause prochaine est contingente, c'est vrai; mais l'explication ne suffit pas, ou plutôt, rien n'est expliqué. Car, si la cause seconde rend l'effet de la cause première contingent, c'est uniquement parce que l'effet de la cause première est empêché par le manque d'efficacité de la cause seconde. Or, nul défaut des causes secondes ne peut empêcher que la volonté divine ne produise son effet. L'efficace souveraine de Dieu ne saurait être entravée; elle est irrésistible, « inimpedibilis : voluntati ejus quis resistit ? » Voilà le point obscur[1].

L'éclaircissement nous est donné par l'Angélique Maître[2]. Si la volonté divine, dit-il, ne produit pas toujours des effets nécessaires, cela vient, en dernière analyse, de son efficacité même. Lorsqu'une cause agit efficacement, l'effet suit la cause, non seulement quant à l'être, au devenir, mais encore quant au mode d'être et de devenir. Or la volonté de Dieu est la plus efficace des causes. Il s'ensuit que tout ce que Dieu veut arrive, et que tout arrive de la manière que Dieu veut, tantôt avec nécessité, tantôt avec contingence. Voilà comment l'efficace souveraine de la cause première, loin

1. *S. th.*, I, 19 art. 8.
2. *S. th.*, 1 p., qu. 19, art. 8.

de faire obstacle à l'exercice du libre arbitre, en est, au contraire, la source première et la dernière raison. Si nous agissons librement, c'est sans doute parce que notre volonté est libre, mais c'est, premièrement, parce que Dieu le veut. Le libre arbitre des créatures n'a rien à craindre de l'irrésistible efficace de la volonté de Dieu ; car cette irrésistible efficace est précisément la raison fondamentale de la pleine et parfaite liberté de nos actes[1].

« La cause de tout ce qui est, dit Bossuet, c'est la volonté de Dieu, et nous ne concevons rien en lui par où il fasse tout ce qui lui plaît, si ce n'est que sa volonté est d'elle-même très efficace. Cette efficace est si grande, que non seulement les choses sont absolument, dès là que Dieu veut qu'elles soient, mais encore qu'elles sont telles, dès que Dieu veut qu'elles soient telles; et qu'elles ont une telle suite et un tel ordre, dès que Dieu veut qu'elles l'aient... Comme donc un homme est, dès là que Dieu veut qu'il soit; il est libre, dès là que Dieu veut qu'il soit libre; et il agit librement, dès là que Dieu veut qu'il agisse librement; et il fait librement telle ou telle chose, dès là que Dieu le veut ainsi... C'est que la cause pre-

1. *S. th.*, ad 2. — *Ibid.*, 1 p., qu. 22, art. 4. — Voluntas divina est agens *fortissimum*. Unde oportet ejus effectum ei omnibus modis assimilari, ut non solùm fiat id quod Deus vult fieri,... sed ut fiat eo modo quo Deus vult illud fieri. (23 *de Veritate*, art. 5.)

mière et universelle, d'elle-même et par sa propre efficace, s'accorde avec son effet, parce qu'elle y met tout ce qui y est, et qu'elle met par conséquent dans les actions humaines, non seulement leur être tel qu'elles l'ont, mais encore leur liberté même [1]. »

Telle est la profonde doctrine de saint Thomas sur la causalité de Dieu et la force des décrets divins.

Il s'ensuit que les arguments dialectiques que l'on voudrait en tirer contre notre libre arbitre ne concluent à rien.

Si l'on dit, par exemple : ce que Dieu veut doit nécessairement arriver; on répond que cette nécessité est conditionnelle, et de la conséquence logique seule, mais point du tout absolue, et du conséquent. Supposé que Dieu veuille qu'une chose soit, la raison en déduit, avec une rigoureuse logique, que cette chose sera : nécessité de la conséquence; mais elle ne peut en déduire que cette chose arrivera comme un effet nécessaire en soi, ce qui serait la nécessité du conséquent, puisque l'irrésistible efficace de Dieu ne nuit aucunement à la contingence des causes prochaines et de leurs effets. Tout au contraire, de ce que Dieu veut qu'une chose soit, la raison doit conclure, avec la même rigueur logique, et que cette chose

1. *Traité du libre arbitre*, chap. 8.

sera en effet, et qu'elle sera contingente, si Dieu veut qu'elle le soit. La théorie thomiste mène la raison jusque-là[1].

Et si quelqu'un avançait cette proposition : si Dieu veut qu'un homme agisse, cet homme ne peut pas ne pas agir ; on répondrait, selon saint Thomas, que la proposition est vraie au sens composé, et fausse au sens divisé. La causalité divine est si efficace, que le contraire de ce que Dieu a décrété n'arrive jamais ; mais aussi, parce que cette causalité est très efficace, elle n'ôte pas à la cause seconde contingente et libre la puissance du contraire : « ordo ille non compatitur secum istum eventum, quamvis compatiatur secum istam potentiam[2]. » Si donc l'homme agit quand Dieu le veut, ce n'est pas qu'il n'ait en réalité le pouvoir de ne pas agir, mais c'est uniquement à cause de l'infaillible efficace de la cause première.

Quelqu'un dira-t-il que le décret divin a la priorité de cause sur le libre arbitre, et que, par suite, l'acte du libre arbitre est déterminé en Dieu avant que le libre arbitre n'agisse ?

Cela est vrai ; mais il faut remarquer aussi que Dieu ne détermine aucun effet que moyen-

1. *S. th.*, 1 p., qu. 19, art. 8, ad 1. — *Cont. Gent.*, lib. 1, cap. 85.

2. Quæst. 6, *de Veritate*, art. 3, ad 7 et 8. — Cf. qu. 23, art. 5, ad 3.

nant les causes prochaines et selon leur nature. D'où l'on voit que la prédétermination divine n'atteint l'effet que par la cause, et que l'effet n'est pas déterminé en Dieu indépendamment de celle-ci. C'est mal comprendre la causalité de Dieu que de s'imaginer que les effets sont en lui, et qu'il les décrète, pour ainsi dire, sans regarder aux causes secondes. A parler avec une précision un peu subtile, mais qui exprime bien la vérité, Dieu ne décrète pas l'acte ou l'effet, il veut plutôt que telle cause agisse et le produise. D'où l'on peut voir qu'il ne faut pas imaginer en Dieu une détermination de l'effet avant que la cause seconde ne soit déterminée à agir.

Cette remarque faite, écoutons saint Thomas répondre à l'objection :

Les conséquents, dit-il, ne sont déterminés dans leurs antécédents que suivant l'efficacité de ces antécédents. Voilà pourquoi les effets de la volonté divine n'ont d'autre nécessité que celle que Dieu veut qu'ils aient, ou la nécessité absolue, si les causes prochaines agissent par nécessité de nature, ou la nécessité conditionnelle et de conséquence seulement, si les causes secondes sont contingentes [1].

La prédétermination du décret divin ne nous enlève donc pas notre libre arbitre. Au contraire, son efficacité en est le premier principe.

1. *S. th.*, 1 p., qu. 19, art. 8, ad 3.

On le voit, la difficulté qui naît dans notre esprit de la causalité de la divine prescience par rapport à nos actes libres, trouve sa solution, d'après la doctrine de saint Thomas, dans la souveraine efficacité et l'irrésistible toute-puissance du décret prédéterminant, qui constitue cette causalité.

Cependant il reste encore un nuage dans l'esprit. D'où vient que l'efficacité divine ne saurait porter atteinte à la contingence des causes secondes ni à notre liberté? Quelle est la raison profonde de ce divin accord? Où est le dernier pourquoi de cette mystérieuse harmonie?

Saint Thomas nous le montre dans la *transcendance* de l'Être divin [1].

Dieu n'appartient à aucune catégorie de l'être, il existe en dehors et au-dessus. Infini, il n'a point de limites, rien ne le circonscrit; Parfait, tout est en lui, et il n'est rien en particulier. Notre esprit ne le conçoit, notre langage ne le désigne que par analogie avec les effets de sa puissance. Nous savons qu'il est et qu'il agit, mais à sa manière, qui est ineffable; que tout ce qui participe à l'existence procède de son être, que toute activité vient de la sienne comme de la source première; mais que son

1. *Com. in periherm.*, lib. 1, lect. 14.

activité comme son être est incommensurable : aucune catégorie de cause ne peut la contenir ni l'exprimer. Tel qu'une source placée au sommet d'une haute montagne, et qui déverse ses eaux vers tous les points de l'horizon, Dieu rayonne dans toutes les directions de l'existence et de la causalité, partout présent, partout agissant, mais toujours présent et agissant en Dieu. Il domine la substance et la cause, et tous les modes de l'une et de l'autre; toutes les substances et toutes les causes, et tous les modes d'être et d'agir, marquent, sans le délimiter ni le restreindre, le cours indéfiniment varié de son infinie perfection. Il est, et dans son immensité d'autres êtres subsistent; il agit, et dans son universelle activité d'autres causes opèrent leurs effets. Son être n'est pas borné par l'être des créatures, ni son activité par leur activité : Être premier, il fait exister tout autre être; cause première, il fait agir toute autre cause; mais son être et son activité demeurent toujours au-dessus de tout autre être et de toute autre activité.

Voilà pourquoi la volonté divine doit être conçue comme existant en dehors et au-dessus des catégories de l'être, comme une cause qui se répand dans tout l'être et qui en occupe les moindres degrés. Sa causalité est d'une pénétration universelle et d'une souplesse infinie. Que s'ensuit-il? Le voici. Que sont le nécessaire et le contingent, sinon des

différences, des degrés divers de l'être et de la causalité? Dieu donc est au-dessus de l'un et de l'autre; et de même que son mode d'être divin, ainsi son mode d'agir est supérieur à la contingence et à la nécessité. D'où l'on voit que la volonté divine est la source première du nécessaire et du contingent, ainsi que de la distinction de ces deux modes d'être et d'agir, suivant la nature des causes secondes. Dieu veut les effets nécessaires, et il prépare des causes nécessaires; il veut des effets contingents, et il prépare des causes contingentes. Les effets sont dits nécessaires ou contingents, selon la nature de leurs causes prochaines; mais tous dépendent de la volonté divine, comme de la cause première transcendante de la contingence et de la nécessité. La transcendance de l'Être divin, voilà donc le dernier pourquoi de l'accord de la causalité très efficace de Dieu avec notre libre arbitre [1].

Une hypothèse vieillie faisait de l'éther, substance impondérable, l'agent universel, le moteur premier de la matière, et comme l'âme du monde. L'éther occupait tout l'espace et pénétrait tous les corps; les atomes de la matière pondérable étaient comme plongés dans son sein, ils subsistaient en lui, et c'est lui qui produisait leurs mouvements et tous les chan-

1. Cf, *S. th.*, I, 22, art. 4, ad 3. — Quodl. XII, art. 3, ad 1.

gements des êtres. Cette force merveilleuse, toujours la même en soi, diversifiait à l'infini son inépuisable activité. Agent souple et subtil, il était chaleur, lumière, électricité, affinité, cohésion ; variant son action, selon le milieu où il exerçait sa puissance, et ses effets, selon les corps dans lesquels il agissait.

La science, aujourd'hui, met à l'origine des choses un seul principe de mouvement, une seule force primordiale, dont tous les agents de la nature ne seraient que des modes divers et des transformations variées. Unique activité résidant au fond des êtres, il les maintiendrait tous avec une puissante énergie dans leurs formes et leurs espèces, et produirait par leurs actions mutuelles des effets conformes à la nature intime et aux dispositions actuelles de chacun d'eux.

Lointaine et faible analogie avec la Cause Première, laquelle occupe tout par son immensité, fait subsister tous les êtres, et opère dans toutes les causes, mais sans changer en rien leur mode propre et naturel d'agir et de produire leurs effets !

Cette profonde et sublime théorie de l'Angélique Maître ne fait-elle pas évanouir la difficulté [1] ?

1. « Ens, in quantum ens est, habet causam ipsum Deum. Undè, sicut divinæ Providentiæ subditur ipsum ens, ità etiam omnia accidentia entis, in quan-

La transcendance de l'être et de la causalité divine, au-dessus des modes de nécessité et de contingence, étonne d'abord l'esprit; mais si l'on y réfléchit un instant, l'étonnement cesse et l'harmonie des choses apparaît. A la vérité, ce n'est pas le plein jour, c'est une lumière mêlée d'ombres, un pâle crépuscule; mais qui

tùm est ens; inter quae sunt necessarium et contingens. Ad divinam igitur Providentiam pertinet, non solùm qùod faciat hoc ens, sed quod det ei contingentiam vel necessitatem. Secundùm enim qùod unicuique dare voluit contingéntiam vel necessitatem, præparavit ei causas medias, ex quibus de necessitate sequatur, vel contingenter. Invenitur igitur uniuscujusque effectus, secundùm quod est sub ordine divinæ Providentiæ, necessitatem habere. Ex quo contingit qùod hæc conditionalis est vera : si aliquid est a Deo provisum, hoc erit. Secundùm autem qùod effectus aliquis consideratur sub ordine causæ proximæ, sic non omnis effectus est necessarius, sed quidam necessarius et quidam contingens, secundùm analogiam suæ causæ.. Sic ergo patet quod, cùm de divinà Providentià loquimur, non est dicendum solum : hoc est provisum a Deo ut sit; — sed, hoc est provisum a Deo, ut contingenter sit, vel ut necessario sit... Quod quidem est singulare in divinâ Providentià. Reliquæ enim causæ non constituunt legem necessitatis vel contingentiæ, sed constitutà lege a superiori causà utuntur. Undè causalitati cujuslibet alterius causæ subditur solùm, quod ejus effectus sit. Quod autem sit necessario vel contingenter, dependet ex causà altiori, quæ est causa entis, in quantùm est ens, a quà ordo necessitatis et contingentiæ in rebus provenit (lectio 3, in lib. 6 Metaphys.). »

donc peut voir Dieu pénétrer les créatures, et agir en elles, suivant leur naturelle et particulière causalité? En scrutant ces sortes de problèmes, notre esprit ne doit pas chercher le repos dans l'évidence de la vérité qu'il aperçoit : la vérité est trop loin de son regard pour qu'il la voie avec clarté; mais il doit s'arrêter devant la hauteur inaccessible de la vérité cachée : elle est là, il le sait, c'est assez pour sa faiblesse. Si l'aigle, roi des airs, ose contempler l'astre du jour à son midi, l'œil de l'oiseau de nuit se ferme dès que le soleil brille au-dessus de l'horizon[1].

1. Cajétan, in 1 p., qu. 14, art. 13. — qu. 22, art. 4.

CHAPITRE IV.

LE FONDEMENT DE LA PRESCIENCE.

Ni l'antériorité apparente de la prescience divine, ni la souveraine efficace des décrets prédéterminants qui en constituent la causalité ne fait obstacle à notre libre arbitre.

Voyons maintenant le rôle de ces décrets dans la connaissance des actes libres.

Il est clair qu'ils n'ont aucune place dans la science que Dieu a de lui-même et des purs possibles, lesquels ne dépendent en rien de la volonté divine ; mais ne sont-ils pas le « milieu » où Dieu voit les choses créées, en particulier nos actes futurs ?

D'après les molinistes, c'est dans une certaine prescience de Dieu, nommée science moyenne[1], que se trouve l'explication dernière

1. Voir, dans la *Critique du Molinisme*, que la science moyenne est la négation radicale de la liberté.

de la souveraine et infaillible efficace de la divine causalité par rapport à nos actes libres. Nous venons de montrer que, selon saint Thomas, l'accord de l'efficace de Dieu avec notre libre arbitre s'explique par cette efficace même. Maintenant on va voir qu'au lieu de donner la dernière raison de la causalité à la prescience, l'Angélique Docteur trouve le dernier pourquoi de la prescience dans la causalité.

Expliquons d'abord les termes du problème.

Suivant les scholastiques, on doit distinguer trois choses dans tout acte de connaissance : le sujet connaissant, l'objet connu, et le moyen, « medium », par lequel le sujet connaît l'objet. Ce *moyen* est une impression de l'objet sur le sujet, sorte d'image ou de ressemblance de l'objet, qui par là se trouve présent dans le sujet, de manière à être saisi, perçu par lui. Ces images sont les *espèces sensibles* dans les perceptions des sens, et les *espèces intelligibles* dans la connaissance intellectuelle. D'après cette théorie, les théologiens se sont demandé ce qui est en Dieu le moyen, « medium », de la science, l'espèce intelligible des objets connus.

L'enseignement de saint Thomas est clair et formel : l'essence divine est le « medium » universel de la science de Dieu.

Cela est évident pour la connaissance de l'Être divin par lui-même. Dieu est à la fois le

sujet connaissant, l'objet connu, et le moyen de connaître.

Mais pour la science que Dieu possède des choses autres que lui-même, « alia a se », quel est le « medium » divin?

« Dieu, dit le saint Docteur, se voit lui-même en lui-même, car il se voit par sa propre essence; quant aux choses autres que lui-même, il les voit, non en elles-mêmes, mais en lui-même, « non in ipsis, sed in seipso », en tant que son essence contient la ressemblance, les espèces, des choses autres que lui-même[1]. »

Ici, sans doute, une objection vient à l'esprit. En expliquant la divine prescience des futurs, le Docteur Angélique semble dire que Dieu voit toutes les choses temporelles en elles-mêmes, « in seipsis », comme elles arrivent hors de lui, à l'heure marquée dans la suite des siècles. Comment donc dit-il maintenant que Dieu les voit en lui-même, « non in ipsis, sed in seipso? »

L'opposition n'est qu'apparente, et toute dans les mots. Si vous me demandez où est-ce que je vois ce livre, moi qui crois à l'objectivité de ma vision, je répondrai que je le vois en lui-même, « in seipso »; mais si, au lieu de m'interroger sur l'objet de cette con-

1. *S. th.*, 1, p., qu. 14, art. 5. — *Cont. gent.*, lib. 1, cap. 46, 54. — Quest. 2 *de Veritate*, art. 3.

naissance sensible, vous désirez savoir par quel moyen je vois ce livre, je dirai que c'est par une sorte d'image ou espèce qui est en moi, et que je vois le livre en moi-même « in meipso ». Telle est la raison bien simple des différentes manières de parler du saint Docteur. Dieu, dit-il, ne voit rien hors de lui ; non pas certes que l'objet de sa vision ne soit hors de lui, mais parce que, ce qui est hors de lui, il le voit en lui-même, « in seipso ». Voilà pourquoi ces expressions : Dieu ne connaît rien hors de lui, sont justes, si l'on veut parler du « medium » de la connaissance, « id *quo* cognoscit »; mais elles seraient très inexactes, si on les entendait de l'objet connu, « id *quod* cognoscit ». Car Dieu connaît et lui-même et les choses distinctes de lui, « alia a se »; mais l'unique et très simple « medium » de sa science, c'est lui-même[1].

L'essence divine est donc l'espèce intelligible unique de toute la science de Dieu : « Intellectus divinus nullâ aliâ specie intelligit quam essentiâ suâ[2]. »

Dieu ne reçoit pas les impressions et les espèces des objets qu'il connaît, car sa connaissance précède et produit la réalité de ces

1. *S. th.*, 1 p., qu. 14, art. 5, ad 1. — Quest. 2, *de Veritate*, art. 12, ad 11.
2. *Cont. gent.*, lib. 1, cap. 53.

objets; « scientia Dei est prior quàm res naturales et mensura earum », comme nous l'avons dit en montrant la causalité de la divine prescience. On ne saurait concevoir en lui une *espèce* produite par l'impression d'un objet quelconque, rien ne pouvant agir sur Dieu d'aucune manière. L'essence divine est donc la seule espèce intelligible de toute la connaissance de Dieu[1].

Il s'en suit que l'on doit chercher en Dieu seul la raison pour laquelle l'essence divine représente l'objectivité des choses connues de Dieu[2].

Cette conséquence est très importante et doit être pesée avec soin. Si Dieu puisait sa sci ence dans les objets, ainsi que nous faisons nous-mêmes, c'est dans ces objets qu'il faudrait chercher la raison de leurs espèces dans l'intellect divin. Le dernier pourquoi de ma vision,

1. *Cont. Gent.*, lib. 1, cap. 46. — *S. th.*, 1 p., qu. 14, art. 5, ad 2.

2. Si je ne me trompe, c'est ici le point central des controverses entre thomistes et molinistes : *comment* l'essence divine contient-elle nos actes libres? quelle est la raison *propter quid* de l'intelligibilité de ces actes dans l'essence divine? — Les néomolinistes avouent que, pour eux, c'est l'« inexplicable mystère. » Les thomistes pensent que le *propter quid* cherché se trouve dans la *causalité :* l'essence divine contient nos actes libres, parce qu'elle en est la cause première; le mystère ineffable, c'est la manière dont la cause première contient et produit ses effets.

par exemple, c'est l'impression de l'objet coloré sur l'œil et le cerveau. Mais Dieu tire sa science de lui-même, et loin que l'objet soit en lui la raison de l'espèce, c'est l'espèce qui est la raison de la réalité de l'objet. Par conséquent, c'est dans l'essence divine seule que l'on doit trouver la raison des espèces qu'elle contient.

Je vois une statue. La cause de ma vision c'est, en dernière analyse, la statue elle-même, qui nécessairement préexiste à ma vision. Mais cette statue, avant d'exister, a eu dans l'esprit de l'artiste une idée exemplaire, que l'artiste avait conçue indépendamment de la statue, et qui même est cause que la statue existe. Où chercherons-nous la raison, la cause de cette idée exemplaire? Non pas dans la statue, évidemment, mais dans l'esprit, dans le génie de l'artiste.

Ainsi de la science de Dieu, qui se rapporte à ses objets comme l'idéal de l'artiste à l'œuvre d'art. C'est dans l'essence divine seule qu'il faut en découvrir et en montrer la raison totale.

Or, s'il est une doctrine clairement enseignée par saint Thomas, c'est, sans nul doute, que l'essence divine est espèce intelligible, *précisément en tant qu'elle est cause*. La causalité de Dieu, telle est la raison propre et formelle, la mesure exacte, de sa science des créatures.

Bossuet exprime ainsi cette vérité : « Le rapport de cause à effet étant le fondement essentiel de toute la communication qu'on peut concevoir entre Dieu et la créature, tout ce qu'on supposera que Dieu ne fait pas demeurera éternellement sans aucune correspondance avec lui et n'en sera connu en aucune sorte[1]. »

Mettons en pleine lumière la pensée de saint Thomas.

En quelque endroit de ses ouvrages que l'Angélique Docteur traite de la prescience divine, partout et toujours on trouve le même raisonnement. « La parfaite connaissance de la cause, y est-il dit, ne se conçoit pas sans la connaissance des effets. Or Dieu, cause première de toutes choses, a de lui-même une connaissance très parfaite. Donc il sait tout ce que contient son infinie causalité. » Telle est la preuve thomiste de la science que Dieu a des objets autres que lui-même[2].

D'où l'on voit que l'essence divine est l'*es-*

1. *Traité du libre arbitre*, chap. 3. « Cum Deus cognoscit res per essentiam suam quæ est causa rerum, eodem modo cognoscit res, quo modo esse rebus tradidit : undé si aliquid est in rebus non cognitum ab ipso, oportet quod circà illud vacet divina operatio, id est, quod non sit operatum ab ipso. » (1 Sent. dist. 36, qu. 1, art. 1.)

2. *S. th.*, 1 p., qu. 14, art. 5. — *Cont. Gent.*, lib. 1, cap. 49. — Qu. 2 *de Veritate*, art. 4.

pèce intelligible de toutes choses, en tant qu'elle est cause de toutes choses : « essentia divina est universale medium quasi universalis causa[1]. » La raison formelle de l'intelligibilité des êtres dans l'essence divine, c'est sa causalité.

Parcourez tous les endroits où le saint Docteur traite de la science de Dieu, dans toutes les questions vous le verrez faire appel à la causalité divine. S'il veut montrer que Dieu a une connaissance distincte et précise de chaque chose : il faut supposer, dit-il, que Dieu est cause de tout être ; « Deum esse causam omnis entis, supponatur[2]. » Se propose-t-il de prouver que Dieu connaît, non seulement les genres et les espèces, mais encore les individus en particulier, et tout le détail des événements et des phénomènes de la nature? c'est toujours sur la causalité de Dieu qu'il appuie ses démonstrations[3]. Enfin, selon saint Thomas, la mesure de la science de Dieu c'est sa causalité même : « Omnia Deus cognoscit, suam essentiam cognoscendo, ad quæ sua causalitas extenditur[4]. » Par conséquent, quel que soit l'être connu de Dieu (l'imperfection et le

1. 2 *de Veritate*, art. 4, ad 7.

2. *Cont. Gent.*, lib. 1, cap. 50. — *S. th.*, 1 p., qu. 14, art. 6.

3. *Cont. Gent.*, lib. 1, cap. 65 et seq.

4. *Ibid.*, lib. 1, cap. 68.

mal ne sont pas des êtres), la raison propre de la connaissance divine de cet être, c'est que Dieu en est l'auteur.

Il s'ensuit évidemment que Dieu connaît nos actes libres, précisément parce qu'il les cause. Ce sont les paroles mêmes de l'Angélique Maître : « Dieu, dit-il, connaît nos pensées et nos volontés dans sa causalité, parce qu'il est l'universel principe de l'être. En effet, par la science qu'il a de sa propre essence, il connaît les autres choses, de même qu'en connaissant la cause on connaît les effets. Dieu donc connaît, en voyant son essence, tout ce qu'embrasse sa causalité. Mais la causalité de Dieu s'étend aux actes de l'intelligence et de la volonté... Dieu connaît donc nos pensées et nos volontés[1]. »

Quoi de plus clair que cet enseignement? Dieu est cause de nos actes libres, et c'est pourquoi il les connaît.

Mais une difficulté se présente d'elle-même : comment la causalité divine se concilie-t-elle avec l'indépendance de notre volonté?

Saint Thomas a prévu l'objection. Il y répond en ces termes : La volonté est maîtresse de ses actes, il est en sa puissance de vouloir et de ne vouloir pas. Cette indépendance est in-

1. *Cont. Gent.*, lib. 1, cap. 68. — Cf. *S. th.*, qu. 57, art. 4. — 16 *de Malo*, art. 8.

compatible avec la détermination de la faculté *ad unum*, ou la violence d'un agent extérieur; mais elle se conçoit fort bien sous l'influence de la cause première, de qui la volonté reçoit l'être et l'opération. C'est pourquoi rien n'empêche de reconnaître que Dieu, Cause Première, est vraiment cause de nos volontés, et par suite les connaît en se connaissant lui-même[1].

Telle est la véritable doctrine thomiste sur le « medium » de la prescience de Dieu. L'essence divine est l'espèce intelligible unique de toute la connaissance que Dieu possède des êtres autres que lui-même; et sa force représentative se mesure exactement à sa causalité[2]. « In tantùm se extendit scientia Dei, in quantùm se extendit ejus causalitas[3]. » L'étendue de la science divine est l'étendue même de sa causalité.

Veut-on pénétrer la raison profonde de cette doctrine? C'est que toute connaissance exacte est un rapport, une égalité, entre le sujet connaissant et l'objet connu : *adæquatio rei et intellectûs*. Eh bien, quelle perfection pouvons-

1. *Cont. Gent.*, lib. 1, cap. 68.
2. « Secundùm hoc autem aliquid in cognitione divinâ ponimus, secundùm quod ipse per essentiam suam est causa ejus : sic enim in ipso est ut cognosci potest. » (Qu. 2 *de Veritate*, art. 4.)
3. *S. th.*, 1 p., qu. 14, art. 11.

nous concevoir dans le Premier Être, qui soit le fondement d'un pareil rapport entre lui et les objets de sa prescience? Aucune autre, sinon qu'il est en acte relativement à ces objets; car être en acte, c'est avoir une chose avec perfection. La prescience divine est donc fondée sur ce que Dieu est en acte tout ce qu'il connaît. Mais être en acte, c'est précisément être cause : *agens agit, in quantum est actu.* Voilà pourquoi la causalité divine est la raison formelle et la mesure de la prescience de Dieu.

Que s'ensuit-il, sinon que les décrets prédéterminants, qui constituent la causalité effective de l'essence et des idées divines, forment aussi le « medium » où Dieu connaît tous les êtres, où il les voit de ce regard éternel qui embrasse tous les temps.

Dieu connaît en tant qu'il est cause.

Or, il est cause par ses décrets.

Donc, sa science suppose ses décrets.

La théorie thomiste de la prescience divine est tout entière dans cet argument.

Essayons de concevoir en Dieu la formation de la prescience des créatures, et la part de la volonté dans cette mystérieuse vision.

La perfection de l'Être divin est inépuisable; aucune réalité ne reproduira jamais cet idéal.

Avant toute hypothèse, dans le pur absolu de son essence, Dieu voit clairement l'infini de sa perfection, et, dans cet océan sans rivages, l'infinité des êtres et des mondes, chétives gouttes d'eau, qu'il peut répandre hors de son sein. Parmi ces mondes possibles se trouve cet univers. Dieu le contemple jusque dans ses moindres détails ; il en connaît les soleils et les brins d'herbe; pas un atome n'échappe à son regard. L'évolution des cieux, les lentes transformations de la terre et toute l'histoire des hommes se déroulent devant lui ; le plus petit phénomène, la moindre de nos actions, apparaissent à sa vue. Telle est la science de Dieu, dès avant l'origine des choses, alors que tout n'est encore que possible et que la volonté divine n'a pas fait acte de liberté. Soudain Dieu a fait son choix entre les mondes; il veut, il commande librement la création de cet univers. Par cet acte unique, qui atteint tout le plan du monde, par ce seul décret, qui ordonne tout[1], Dieu devient cause effective d'êtres distincts de lui, *alia a se ;* du même coup[2], l'essence divine

1. Le décret par lequel Dieu détermine la création de l'univers n'est qu'un seul acte en Dieu et sa substance même. Mais ce décret unique atteint distinctement toutes les créatures, tous leurs accidents et toutes leurs opérations. C'est pourquoi, *ratione volitorum*, on peut compter autant de décrets divins qu'il y a dans l'univers de choses que Dieu veut ou permet. (*S. th.*, 1 p., qu. 19, art. 2, ad 4. — *Cont. Gent.*, II, 76 et 77.)

2. Il est bon de faire ici, avec saint Thomas, cette

représente ces êtres, non plus seulement comme possibles, mais comme existants; et Dieu les voit hors de lui, à la place qu'il leur a fixée dans la suite des âges.

Ainsi se forme, par un simple décret de la volonté divine, l'éternelle vision de Dieu.

Poussons plus avant cette théorie.

Dieu se connaît lui-même, et en lui tous les possibles; et cette connaissance, dont les objets sont indépendants de la volonté divine, ne présuppose aucun décret. C'est la science nécessaire, aussi nécessaire que l'Être divin et ses perfections.

En outre, Dieu voit tout ce qui est, tout ce qui a été avant le moment présent, tout ce qui sera jamais; et cette vision, dont les objets dépendent évidemment de la volonté de Dieu quant à leur réalité hors de lui, présuppose, sans nul doute, un libre et tout-puissant décret, qui détermine l'essence divine à être cause, et partant, espèce intelligible, ou idée, de ces objets. C'est la science libre, la science décrétée, commandée par la volonté : « Scire imperatum a voluntate [1]. »

remarque, que « quamvis res posteriùs habeat esse in suâ naturâ quàm in Deo, non tamen posteriùs cognoscitur a Deo in propriâ naturâ quàm in seipso; quia hoc ipso quod Deus essentiam suam cognoscit, intuetur res et prout sunt in seipso, et prout sunt in propriâ naturâ. » (23 *de Veritate*. art. 2, ad 7.)

1. In 1 Sent. dist., 39, art. 1, ad 5.

« Les idées divines ne représentent pas nécessairement tout ce qu'elles représentent, dit Cajétan. Elles représentent nécessairement les essences des choses; mais elles ne représentent qu'en vertu d'une supposition libre, « ex suppositione liberâ, » les existences des choses, *et ce qui se joint à l'essence contingemment.* Elles représentent ces essences avant tout acte de la volonté divine; quant au reste, elles le représentent, supposé la libre détermination de la volonté de Dieu [1]. »

Dieu voit donc nos actes libres futurs dans le décret qui les prédétermine.

Mais il est d'autres objets connus de Dieu, lesquels ne sont pas de purs possibles, n'ont jamais été, n'existent pas présentement et ne seront jamais; je veux dire les *futurs conditionnels* ou *futuribles*. Par exemple : qu'arriverait-il si telles ou telles conditions étaient réalisées? Que ferait Pierre, ou Paul, s'il se trouvait dans telles ou telles circonstances? — L'événement qui arriverait, l'action qui serait faite, dans ces hypothèses, voilà des futurs conditionnels.

Je ne connais pas dans les œuvres du Docteur Angélique un seul passage où il soit question de pareils futurs et de la science que Dieu en a. Une pareille prescience n'a aucune place dans les théories du saint Docteur [2].

1. In *S. th.*, 1 p., qu. 14, art. 13.
2. Saint Thomas divise toujours la science de Dieu

Cependant, il est facile de montrer, suivant les principes de la doctrine thomiste, que cette divine prescience est fondée sur le décret de la volonté. Ces futurs conditionnels sont, en effet, pour parler comme Cajétan, des raisons d'être surajoutées à l'essence des choses possibles, des *adjonctions contingentes*. Par conséquent, l'essence divine ne les représente pas d'elle-même nécessairement, mais en vertu d'un libre décret de la volonté divine. Ce décret la constitue véritablement cause, et partant exemplaire, de cette sorte d'objets. D'où l'on voit que ces futurs conditionnels, de même que les futurs absolus, Dieu les connaît dans son essence déterminée par la volonté.

On peut expliquer ainsi cette divine prescience.

Les choses voulues de Dieu et réalisées dans le temps ne sont pas sans liaison entre elles. Nous les voyons soumises à des lois qui sont les règles fixes du gouvernement divin. Ces lois, d'après la grande théorie scientifique de l'équivalence des forces naturelles et de l'évolution progressive de l'univers, se réduisent à un petit nombre de principes généraux, dont elles semblent découler avec une rigueur ma-

en *deux* parties seulement : *simple intelligence* et *vision*. Il ne parle jamais d'une science *intermédiaire*. (*S. th.*, 1 p., qu. 14, art. 9. — *Cont. gent.*, I, 66.)

thématique. Peut-être même est-il vrai que tous les phénomènes de la nature, les faits du monde inorganique et les mouvements de la vie, les révolutions des astres et les changements qui s'accomplissent sur la terre, ne sont que les effets variés d'une force initiale unique, appliquée dès l'origine à une seule masse de matière, sûivant un mode unique primordial d'action. Quoi qu'il en soit, l'observation des faits qui se passent sous nos yeux, la science des lois qui les régissent, donnent au savant, avec la prévision de l'avenir, la parfaite connaissance de tous les phénomènes qui se produiraient dans des cas semblables, en vertu de ces lois. L'astronome calcule et prédit longtemps à l'avance les faits du monde sidéral ; il pourrait répondre avec la même certitude sur une infinité d'hypothèses et de problèmes. Le physicien et le chimiste n'ignorent pas quels seraient, dans telles circonstances, les effets des agents dont ils connaissent l'activité. Sans nul doute, l'esprit assez puissant pour embrasser les premiers principes des choses et toutes leurs conséquences découvrirait dans leurs causes tous les phénomènes réellement futurs, et, du même coup, tous ceux qui s'accompliraient, par les mêmes lois, dans la série sans fin des circonstances semblables que l'on peut imaginer. La même science, par les mêmes principes, connaît les futurs absolus et les futurs conditionnels.

Ainsi Dieu, par la connaissance des lois providentielles qui régissent l'univers, étend son regard au nombre infini des futurs conditionnels qui se rattachent à l'ordre des causes naturelles et de leurs effets. Il n'ignore rien de ce qui arrivera certainement, ni de ce qui arriverait, en vertu des lois établies, dans toute hypothèse qui se puisse concevoir. La science de ces futurs hypothétiques, loin d'être indigne de Dieu, est une suite nécessaire et toute simple de la claire et parfaite vision des phénomènes du temps.

On peut concevoir de même, par analogie, la divine prescience des futurs conditionnels libres. Dieu ne mène pas au hasard et sans règle les agents volontaires. Il y a des lois providentielles pour le monde moral aussi bien que pour le monde physique. Ces lois, dictées par l'Infinie Sagesse à l'Infinie Bonté, dirigent la Toute-Puissance dans le gouvernement des créatures intelligentes et libres. C'est sur elles que Dieu règle la distribution de ses grâces. Il voit, en elles, comment il agirait dans mille circonstances possibles, qui ne seront jamais; et, par là, il connaît une infinité de futuribles. Il voit, par exemple, que les Tyriens se convertiraient à la vue des miracles du Christ; parce que la loi générale qu'il a établie, et d'après laquelle il gouverne les causes libres dans l'ordre surnaturel, aurait dans ce cas son application. Ainsi du reste. D'où il

paraît que la science des futurs conditionnels libres ne suppose point en Dieu d'autre décret que celui qui est le fondement de l'éternelle vision des choses temporelles.

Et qui sait si toutes les lois providentielles du gouvernement de cet univers ne se ramènent pas à un seul principe, dont tous les événements de ce monde, dans l'ordre de la nature et dans celui de la grâce, ne seraient que des applications variées, et toute la suite des choses, l'harmonieuse évolution ? La multiplicité des créatures, sortie de l'unité du Premier Être, retournerait ainsi, par l'unité de la loi suprême, à l'unité du Souverain Bien. Un seul décret pourrait expliquer la divine prescience des futurs et des futuribles.

Plus encore peut-être. Cette loi générale de la Providence actuelle ne serait-elle pas un simple cas particulier d'un principe transcendant, règle unique de gouvernement pour tous les mondes possibles, centre d'où rayonnerait l'Infinie Perfection de la Cause des Causes à travers l'infinie diversité des créations ? Ce principe suprême embrassant toutes les réalités et toutes les hypothèses, Dieu verrait en lui, comme dans leur première loi, toute l'infinité des futurs conditionnels possibles. Quoi de plus admirable et de plus divin qu'une pareille prescience[1] !

1. Cf. Goudin, *de Voluntate Dei*, q. 2, art. 1, concl. 3, *in fine*.

Telle est la théorie thomiste des décrets prédéterminants. Il est vrai, cette doctrine ne dissipe pas entièrement toutes les obscurités du problème ; elle ne lève pas toutes les difficultés. Mais ne semble-t-il pas qu'elle est une suite nécessaire, et rigoureusement logique, des simples vérités de bon sens sur l'universelle primauté de l'Être Parfait ?

Dieu est le Premier Être et la Première Cause : donc toute vérité contingente a pour raison éternelle sa toute-puissante volonté.

C'est le bon sens, et c'est le Thomisme.

CHAPITRE V.

LA PRESCIENCE DU PÉCHÉ.

Une grave objection s'élève contre la théorie des décrets prédéterminants.

Il est impossible, dit-on, que Dieu connaisse dans ses décrets tous nos actes libres ; car Dieu connaît certainement des actions humaines qu'il ne peut vouloir ni prédéterminer : ce sont les *péchés*. Où Dieu les connaît-il donc ? — Et s'il les connaît par un autre moyen que ses décrets, pourquoi ne connaîtrait-il pas de même tous nos actes libres ? — A la vérité, tous les molinistes doivent « renoncer à expliquer le comment de la science moyenne ; » ce comment est pour eux « l'insondable mystère, » ainsi que l'affirment les néomolinistes français. Mais la prescience des péchés ne serait-elle pas aussi l'insondable mystère et l'inévitable écueil de la théorie thomiste ?

Voilà l'objection.

Pour la dissiper, recourons aux lumières de l'Angélique Maître. A ses yeux, la question du péché, qu'il s'agisse de sa nature, de son ori-

gine, ou de sa place dans l'ordre providentiel de l'univers, n'est qu'un cas particulier de la question générale du mal. Voyons donc comment le mal est connu de Dieu.

Mais d'abord le mal est-il connaissable en lui-même? Une chose n'est connaissable qu'autant qu'elle est. Le mal est-il un être? Non, dit le saint Docteur, le mal n'est pas un être, puisque *bonum et ens convertuntur*. Le mal est un manque, une privation d'être[1]. Par conséquent, le mal n'est pas connaissable en lui-même.

Dieu le connaît cependant, mais, comme il connaît les privations d'être et les négations, à savoir, comme le contraire de la perfection réelle et l'opposé de l'affirmation. Le néant est connu par l'être, ce qui n'est pas par ce qui est, le mal par le bien. Si l'on peut ainsi parler, c'est une sorte de connaissance *antithétique*. Dès que l'on voit clairement et que l'on pénètre la nature d'un objet, on sait par le fait même, et ce qu'il faut affirmer de lui et ce qu'il en faut nier; et la perfection qu'il a et celle qui lui manque; son bien et son mal. Plus une chose est connue, plus aussi l'est son contraire; plus on comprend la perfection d'un objet, plus on en voit les défauts. Telle est la seule manière de connaître le mal.

1. *S. th.*, 1 p., q. 48, art. 1. — Quæst. 1, *De malo*, rt. 1. — *Contr. Gent.*, lib. 3, cap. 7, 8, 9.

Dieu donc, qui connaît tout l'être de chacun de ses effets, voit du même coup toutes les négations qui leur conviennent, tous les manques d'être qui sont en eux, toutes les perfections dont ils sont privés. C'est ainsi qu'aucun des maux qui se trouvent dans l'univers n'échappe à sa vue pénétrante. La connaissance du mal est un corollaire rigoureusement logique de la connaissance du bien [1].

Il s'ensuit, que Dieu connaît le mal par la même science et de la même manière qu'il connaît le bien qui est le sujet du mal, c'est-à-dire qui est privé de quelque perfection. D'où l'on voit qu'il n'y a point dans l'essence divine d'idée ou d'espèce intelligible du mal, mais seulement du bien. C'est par les idées des divers êtres et des différents biens que Dieu connaît les négations, les privations et tous les maux des créatures [2].

Voilà pourquoi la divine prescience du mal qui est dans le monde suppose en Dieu tout ce qui est requis pour la prescience des êtres et des biens, par lesquels le mal est connu, à savoir, l'essence divine déterminée comme espèce intelligible par le décret de la volonté.

Telle est la véritable théorie thomiste de la

1. *S. th.*, 1 p., q. 14, art. 10. — *Cont. Gent.*, lib. 1, cap. 71. — Quæst. 2, *de Veritate*, art. 15.

2. *S. th.*, 1 p., qu. 16, art. 3, ad. 1. — Quæst. 3, *de Veritate*, art. 4. — Quodl. XI, art. 2.

connaissance du mal. L'essence divine représente des biens privés de certaines perfections ; Dieu décrète de produire ces biens incomplets : ainsi se forme la divine prescience, l'éternelle *vision* des biens et des maux.

Que reste-t-il maintenant de l'objection des molinistes?

Oui, Dieu connaît les péchés. Mais les péchés que sont-ils, sinon des actions réelles, des êtres physiques, des biens, privés d'une certaine perfection morale, à savoir, de l'ordre rationel à la véritable fin de l'homme? Dieu connaît ces actions, ces biens physiques dans l'idée qu'il en a, et cette connaissance est fondée sur la causalité et le décret divins; il connaît de la même manière le jugement de la raison qui fait l'espèce morale de ces actes ; il voit par là qu'ils ne sont pas ordonnés selon la raison et la loi ; que cet ordre, qui serait la perfection, la bonté morale de ces actes, leur manque ; et partant, que ces actes, véritables êtres et biens physiques, sont, au point de vue moral, des non-êtres, des péchés.

Voilà comment la prescience du péché suppose le décret divin.

Et cependant Dieu ne veut pas et ne prédétermine pas le péché. De même que l'œil ne perçoit que la couleur, et l'oreille le son ; de même la volonté, que dirige l'infaillible sagesse, ne se porte qu'au bien réel. Dieu donc ne veut et ne décrète que les biens où le péché

se trouve et par lesquels il est connu. Quant au mal lui-même, à la privation, à l'absence de bien, Dieu le *permet* seulement, comme on parle dans l'Ecole; de telle sorte que ce vaste mélange de biens et de maux qu'on nomme l'univers est sorti tout entier de la volonté de Dieu comme de la cause première : les biens, de la volonté qui ordonne; les maux, de la volonté qui permet[1].

La mystérieuse prescience des péchés n'est donc pas l'inévitable écueil où la théorie thomiste se heurte et se brise.

Que si l'on demande, en outre, pourquoi Dieu veut et prédétermine l'acte physique du péché, pourquoi il permet le mal, je réponds que ces questions n'appartiennent pas au problème de la prescience, mais à celui des motifs divins de la réprobation. Il suffit, pour le moment, de savoir que rien n'est plus éloigné de la théorie thomiste, théorie de l'efficacité souveraine du Premier Être et de la Cause Première, que de faire Dieu auteur du mal. L'être et le bien, oui, viennent premièrement de Dieu; mais le non-être et le mal ont toute leur origine dans la créature.

En résumé, Dieu voit éternellement d'un seul regard toute la série des siècles; l'*antériorité*

1. *S. th.*, 1 p., qu. 14, art. 9, ad 3.

de sa prescience n'est qu'une illusion de notre esprit, et par suite, ne peut être un obstacle réel à notre libre arbitre.

Mais si la science de Dieu n'a pas, à proprement parler, la priorité de temps sur ses objets, elle a sans nul doute la priorité de cause ; et sa causalité est constituée formellement par les décrets prédéterminants de la volonté. L'accord de cette causalité toute-puissante avec notre libre arbitre se trouve dans l'efficace même des décrets et la transcendance de l'Être Divin.

Ainsi disparaissent les deux principales difficultés de la prescience divine.

Quant au « medium » de cette prescience, c'est l'essence divine seule, mais déterminée, comme espèce intelligible, par un libre décret de la volonté. Les décrets prédéterminants forment le « medium » de la science de vision, même de la vision des actes libres, des futurs absolus, et des futuribles ou futurs conditionnels.

Le mal est connu par le décret qui détermine la réalité du bien où le mal existe, en *permettant* l'imperfection qui est précisément le mal.

Voilà comment saint Thomas explique la prescience divine des créatures, et montre l'accord de cette prescience avec notre liberté.

Vision *éternelle*, volonté *transcendante :* ces quatre mots renferment et le problème et la solution.

DEUXIÈME PARTIE

LA PRÉDÉTERMINATION PHYSIQUE

CHAPITRE VI.

LA PRÉDÉTERMINATION DES CAUSES NATURELLES.

Dieu connaît tous les êtres et toutes leurs opérations dans son essence en tant que cause, et l'essence divine est cause, et partant « espèce ou medium » des opérations et des êtres, en vertu d'un décret divin.

Comment Dieu cause-t-il effectivement les opérations des êtres ? Comment exécute-t-il dans le temps, par les actions des créatures, ses éternels décrets ?

Nous allons l'apprendre par la théorie du gouvernement divin.

Ecartons d'abord un préjugé.

Suivant la théorie thomiste de la transcendance du Premier Etre et de son efficace souveraine, il est clair que la divine prescience et le décret prédéterminant ne sauraient nuire à notre libre arbitre. On peut voir par là même que le gouvernement de la divine Providence

ne blesse en rien notre liberté. Dieu agit, en effet, de la même manière qu'il sait et qu'il veut, c'est-à-dire avec une efficacité infaillible et qui ne manque pas son but, mais transcendante, et qui, loin d'empêcher les causes secondes, les fait passer à l'acte selon la nature propre et les dispositions de chacune d'elles.

Aussi les propositions suivantes : la cause que Dieu fait agir, agit nécessairement, — la cause que Dieu fait agir, ne peut pas ne pas agir, — s'expliquent, à l'aide des distinctions dialectiques de nécessité de la *conséquence* et du *conséquent*, de sens *composé* et *divisé*, avec la même facilité que les propositions : ce que Dieu sait devoir être sera nécessairement, — ce que Dieu décrète ne peut pas ne pas arriver.

Il n'y a donc pas à insister maintenant sur l'accord de l'opération de Dieu dans les causes secondes avec la causalité propre et la contingence ou liberté de ces causes. Tout l'effort de notre attention doit se porter à bien entendre la pensée de saint Thomas sur la manière dont Dieu, cause première, opère effectivement dans toutes les actions des créatures.

Il y a deux sortes d'agents dans l'univers. Les uns sont, par nature, prédéterminés à produire leurs effets ; ils ne peuvent ni suspen-

dre ni modifier leur activité : ce sont les causes nécessaires. Les autres agents sont les volontés libres.

Ecoutons d'abord l'enseignement du Maître en ce qui regarde les opérations des causes secondes autres que la volonté. Il est plus aisé de le bien comprendre que celui qui a pour objet les actes du libre arbitre. Considérons donc uniquement les causes qui agissent par nécessité de nature, et dont la puissance active est d'elle-même prédéterminée *ad unum* [1].

Tous les êtres tiennent de Dieu leur existence et leurs perfections, non seulement parce que c'est Dieu qui les a tirés du néant, soit en eux-mêmes, soit dans leurs principes constitutifs, mais encore parce que c'est Dieu qui, par une influence continuelle de son activité créatrice, leur conserve l'être et tout ce qui en dépend [2]. C'est l'effet premier de la Providence divine gouvernant le monde.

Voici le second. Un principe métaphysique fondé sur le rapport du non-être à l'être, de la puissance à l'acte, c'est que le mode d'agir suit le mode d'être : « operatio sequitur esse. » Si donc la créature dépend toujours actuellement de Dieu quant à l'être, il faut qu'elle en dépende aussi toujours dans son opération. Par conséquent, de même que Dieu fait être

1. *S. th.*, I, 23, art. 1, ad 1.
2. *S. th.*, 1 p. qu. 104. — *Cont. Gent.*, lib. 3, cap. 65.

ou subsister toute cause seconde, de même il la fait agir : « operatur in omni operante. »

Dieu est le principe de toutes les opérations des causes secondes, premièrement, sous le rapport de la finalité ; car tout être, en agissant, cherche le bien, et Dieu est le Bien suprême, dont les rayons arrivent faiblement aux créatures à travers la variété infinie des biens particuliers. Dieu donc est la fin poursuivie, avec ou sans conscience, par tous les agents créés ; et comme la fin est le principe de l'action[1], il s'ensuit qu'en dernière analyse, Dieu est, en tant que Bien Suprême, le principe premier de toute opération.

Mais, outre le point de vue de la finalité, il y a, pour toute action, celui de l'efficience ou de la causalité proprement dite. C'est à ce point de vue qu'il faut nous placer et nous tenir maintenant. Sous ce rapport, Dieu est encore principe, et principe immédiat, de toute opération des créatures.

Voyons comment le Docteur Angélique entend cette influence physique de Dieu dans les opérations des causes secondes[2].

Selon saint Thomas, le rapport de dépendance qui existe entre la cause première et

1. Cf. *Cont. Gent.*, III, 2 et 3. — *S. th.*, 1, 2, qu. 1, art. 2.

2. *S. th.*, I, 105, art. 5. — *Cont. Gent.*, III, 67. — 3 *de Potentiâ*, art. 7.

les causes créées dans les opérations de ces dernières s'exprime clairement par cette formule : Dieu est à la créature comme l'agent principal est à son instrument ; la cause créée est subordonnée à la cause première comme l'instrument à l'agent principal : « Deus est causa omnis actionis, prout quodlibet agens est instrumentum divinæ virtutis operantis. — Quæcumque rerum aliquid operantur, instrumentaliter agunt a Deo mota. »

Il s'ensuit, non pas seulement que Dieu agit avec la créature, mais encore et surtout que Dieu fait agir la créature, ou pour employer l'expression thomiste, qu'il la *meut* à l'acte, « movet ad agendum. » — « Agere cujuslibet agentis creati a Deo causatur, sicut motus mobilis a motione moventis[1]. »

Voici comment le saint Docteur exprime sa pensée.

Dans le cas de plusieurs agents, dont l'un est subordonné à l'autre, toujours, dit-il, le second agit en vertu du premier, car le premier meut le second à agir. C'est ainsi que toute cause créée agit en vertu de la Cause Première, et que Dieu est cause de toutes les opérations des créatures. Par cette motion à l'acte, il faut entendre que Dieu applique la puissance active à opérer, comme l'ouvrier, par exemple, applique la hache à l'action de couper.

1. *Compendium theol.*, cap. 130.

Ainsi parle saint Thomas dans la *Somme théologique*. Ces expressions : *mouvoir* à l'acte, *appliquer* à l'action, agir *en vertu* de Dieu, se retrouvent à profusion sous la plume du Maître, ainsi que l'exemple, classique dans l'Ecole, de l'ouvrier maniant son outil.

Dans la troisième question *de potentiâ*, l'Angélique Docteur rend ainsi sa pensée. Par la motion à l'acte, il ne faut pas entendre que Dieu donne ou conserve aux créatures leur vertu active, mais qu'il *applique* cette vertu à l'action ; de la façon, par exemple, qu'un homme est cause de l'incision que fait un couteau, parce qu'il applique le tranchant du couteau à l'action de couper, en lui imprimant un mouvement.

Telle est la théorie thomiste de la *prémotion physique*.

Dieu, agissant comme cause première efficiente, met en mouvement la cause seconde et la fait agir effectivement. Cet influx divin, qui complète et met en jeu l'activité physique des agents créés, et qui, par là, produit une réelle entité physique, est une véritable *motion physique*. Mais l'action du moteur étant le principe du mouvement du mobile, a sur lui la priorité de la cause sur l'effet : « Motio moventis præcedit motum mobilis ratione et causâ [1]. » Donc l'influx physique de Dieu se

1. *Cont. Gent.*, lib. III, cap. 149. — In quolibet motu,

nomme à bon droit une *prémotion physique.*

Voilà, en termes précis, la pensée de saint Thomas[1].

naturaliter primum est motio ipsius moventis, secundum autem est motio ipsius mobilis. (*S. th.*, 1, 2, qu. 113, art. 8.)

1. Exemple de préjugé antithomiste : « Saint Thomas n'a jamais enseigné la prémotion. Car s'il est essentiel à *tout* mouvement de précéder son effet, au moins d'une priorité de nature, à quel titre pourra-t-on justifier le mot de prémotion, s'il ne signifie *rien autre chose* que cette essentielle priorité de nature ? Par là même que saint Thomas regarde cette priorité comme essentielle à *tout* mouvement, il ne pouvait, ni ne devait, ici faire usage du mot prémotion. Ou bien, en effet, la prémotion ne dit *rien de plus* que l'acte de mouvoir les créatures à leurs opérations, et alors il n'y a pas de raison pour employer une dénomination nouvelle ; ou bien elle dit quelque chose de plus, et alors l'argumentation de Goudin (*Philosophia thomistica,* métaphysique : *de influxu Dei* in causas secundas), pour nous montrer que saint Thomas enseigne la prémotion, ne prouve rien du tout... Cette argumentation aboutit, en fin de compte, à cette conclusion, qu'on peut trouver en toutes lettres dans saint Thomas, sans tant de recherches, ET QUE PERSONNE N'A JAMAIS SONGÉ A METTRE EN DOUTE, à savoir : que Dieu est le moteur universel dans toutes les opérations des créatures, et que, dans tout moteur, il faut reconnaître au moins une priorité de nature, par rapport au sujet qui en reçoit le mouvement. » (*Lettre du cardinal Pecci,* traduite par M. l'abbé Deshayes.) — Goudin ne prétend prouver *rien autre chose* que ce que lui concède ici le cardinal Pecci, et le mot prémotion ne signifie *rien de plus* que l'essentielle prio-

Quelle est la nature et l'efficacité de cette prémotion ?

Il est clair que la motion divine est efficace, c'est-à-dire qu'elle produit toujours son effet, qui est d'appliquer, de faire passer à l'acte, de mettre en mouvement la cause créée. On ne saurait concevoir que la cause première, à qui rien ne peut faire obstacle, « inimpedibilis, » qui ne manque jamais son but, « quæ deficere non potest ; — necessaria, » meuve une créature, et que celle-ci ne soit pas en mouvement. L'effet propre de la motion de Dieu est précisément l'*agir* même de la cause mue. Saint Thomas le dit en termes exprès, quand il désigne la motion divine par cette périphrase : « Id quod a Deo fit in re naturali, *quo* actualiter agat[1]. » Si donc Dieu applique une cause seconde à l'acte, il s'ensuit nécessairement, — nécessité de conséquence, — que cette cause seconde agit effectivement. Voilà pourquoi, selon saint Tho-

rité de nature du moteur, *ut sic*, sur le mobile, *ut sic*. Donc, en réalité, saint Thomas est prémotioniste comme Goudin. Quant à l'emploi du mot prémotion, il se justifie, non seulement par les *doutes*, mais par les *négations*, parfois fort vives, des partisans du *concours simultané*, qui voulaient (le cardinal Pecci l'ignorait-il ?) que la motion enseignée par saint Thomas fût un simple concours *avec* la cause, *sans aucune priorité* de nature et de causalité sur l'action de celle-ci. Les thomistes ont marqué avec précision le vrai sens de la motion divine.

1. Qu. 3, *de Potentiâ*, art. 7, ad 7.

mas, la cause première détermine la cause seconde à l'opération, « determinat naturam de necessitate [1]. » Rien de plus facile à entendre pour les agents naturels, dont les facultés actives sont par nature prédéterminées *ad unum,* « prædeterminatæ ad unum [2]. »

C'est pour exprimer nettement cette efficace de la motion divine, qui applique la créature à agir, qui la détermine à exercer son activité, qui met effectivement en jeu sa vertu active, que les thomistes ont désigné la prémotion physique par le mot de *prédétermination.* « Ces termes semblent rudes à quelques-uns, dit Bossuet[3]; mais, étant entendus, ils ont un très bon sens. » Un philosophe doit voir, sous les mots, ce « très bon sens » qu'on y a voulu mettre, et ne pas se laisser rebuter par leur énergie.

Cependant la motion divine n'est pas seule cause de l'opération et de l'effet; la créature agit aussi réellement. La prédétermination divine n'ôte pas aux causes secondes leur naturelle activité. Voilà ce qu'il faut bien entendre pour avoir une juste idée de l'opération de Dieu. Dieu est présent au plus intime de toute créature; sa vertu conservatrice y est toujours en travail; car c'est lui qui, ayant donné l'être,

1. Quest. 4, *de Potentia*, art. 7, ad. 13,
2. *S. th.*, 1 p., qu. 23, art. 1, ad 1.
3. *Traité du libre arbitre*, ch. VIII.

le soutient par une influence continue. Lors donc que Dieu met en mouvement une créature et la fait agir, la motion divine part du sein même de la créature et du fond de l'être créé. D'où l'on peut concevoir que c'est la créature qui agit, qui opère, qui produit l'effet, sous l'impulsion de Dieu. Bien plus, — chose qu'on ne saurait trop remarquer, car elle fait comprendre le véritable sens et la portée exacte de la prémotion divine, — c'est la créature qui détermine l'action de Dieu à produire tel ou tel effet particulier. Car la cause première, étant universelle et transcendante, produit dans l'effet ce qu'il y a d'universel et de transcendant, à savoir, l'être. Voilà ce qui correspond proprement à l'activité divine. Mais les déterminations de l'être, tout ce qui dans une chose fait qu'elle appartient à tel genre, à telle espèce, qu'elle est cette chose concrète, individuelle, distincte, et non pas une autre, toutes ces particularités correspondent à l'activité des causes créées.

« L'effet propre du premier agent, dit le saint Docteur, c'est l'être, et les autres agents ne le produisent qu'en vertu de la motion de l'agent premier ; mais les agents seconds particularisent et déterminent l'action de l'agent premier, et opèrent, comme leurs effets propres, les déterminations distinctives de l'être[1]. »

1. *Cont. Gent.*, lib. III, cap. LXVI..

Voilà pourquoi l'effet produit sous la motion de Dieu porte la ressemblance spécifique de la cause créée. Car, s'il est vrai que la cause première influe le plus, « maximè, » sur l'effet, son influence cependant est déterminée spécifiquement par la cause seconde[1]. On le comprend sans peine, si l'on observe que la motion divine sort du fond le plus intime de l'agent créé, et naît, pour ainsi parler, dans ses entrailles mêmes.

En deux mots, la motion divine détermine la créature à passer à l'acte, et la créature détermine la motion divine à l'espèce de l'acte et de l'effet. Telle est l'efficacité de la prédétermination physique[2].

1. Quæst. 1, *de Potentiâ*, art. 4, ad 3; — 5, *de Veritate*, art. 9, ad 10; — 24, *de Veritate*, art. 1, ad 4.

2. Circa istam propositionem : « Secunda agentia determinant actionem primi agentis, » advertendum est quod hoc non est sic intelligendum quasi secundaria agentia aliquid ergà divinam actionem, ut in se est, operentur, cùm sua Dei actio sit sua substantia; sed intelligitur secundùm quod ipsa, mediantibus causis secundis, ad effectum aliquem terminatur. Sic enim virtus divina et actio, secundum quod in secundâ causâ *recipitur*, accipit limitationem et determinationem ex conditione causæ secundæ, *tanquàm ex susceptivi conditione*, quia unumquodque recipitur in alio per modum recipientis. (Ferrariensis, *Com. in Cont. Gent.*, lib. III, cap. XLVI.) La cause seconde n'agit pas sur l'action de Dieu pour la limiter et la déterminer; mais l'action divine est déterminée d'elle-même, en tant qu'elle naît et agit dans cette cause.

Comment faut-il concevoir cette prédétermination ?

Si on la considère formellement comme l'acte de Dieu, il est évident qu'elle n'a pas d'autre réalité que la substance divine elle-même. L'action de Dieu, c'est Dieu même.

Mais on peut considérer la motion divine dans la cause seconde qui la reçoit et qui est mue. Se confond-elle avec la réalité de l'opération de cette cause ? N'est-elle pas plutôt une sorte de mouvement de la cause même ? Recherche un peu subtile peut-être, et vaine curiosité d'un esprit qui s'attache à scruter les petits détails des choses.

Écoutons néanmoins saint Thomas.

Il semble établir une distinction réelle entre la motion de Dieu et l'acte de la créature. « Dans l'opération par laquelle Dieu meut la cause seconde, dit-il, celle-ci n'opère pas ; mais l'opération de la cause seconde est aussi l'opération de Dieu, de même que l'opération de l'instrument se fait par la vertu de l'agent principal[1]. » Il y a donc quelque différence entre la motion divine et l'action de la créature.

Mais le saint Docteur s'en explique encore plus clairement[2].

La puissance active des causes secondes, dit-il, se trouve en elles comme une forme ou

1. Quæst. 3, *de Potentiâ*, art. 7, ad 3.
2. *Ibid.*, art. 7, ad 7.

qualité permanente et fixe. Tout au contraire, ce que Dieu fait dans la cause seconde qui la met en acte, « id quod a Deo fit in re naturali, *quo* actualiter agat, » — (voilà bien la motion divine considérée dans le mobile), — n'a qu'une sorte d'être incomplet et transitoire : c'est un mouvement : « actio moventis in moto est motus [1]. »

Pouvons-nous imaginer ce mode d'être? En voici des exemples curieux.

Un sculpteur travaille un bloc de marbre; il emploie le ciseau. Quel chemin suit l'idéal conçu par l'artiste pour aller se reproduire dans le marbre, et y prendre une forme durable et visible à nos yeux? Il passe, en quelque manière, par la main et le ciseau du sculpteur. Ainsi l'idée divine, au moyen de la motion, passe par la créature pour aller exister dans son effet.

L'objet coloré que je vois est venu dans mon œil par une espèce sensible qui le représente. Quel mystérieux mouvement a conduit cet objet à travers le milieu qui le sépare de mon œil? Il a passé cependant par ce milieu, mais d'une manière que l'imagination ne saisit pas.

C'est dans ces façons d'être et de cheminer, pour ainsi dire, entre la cause et l'effet, que saint Thomas prend des comparaisons qui don-

1. *S. th.*, I, II, 110, art. 2.

nent une bien vague idée de la motion de Dieu dans les créatures : « per modum quo colores sunt in aëre, et virtus artis in instrumento artificis [1]. »

Quoi qu'il en soit de ces analogies [2], il est certain que Dieu et la créature opèrent immédiatement l'effet par une seule et unique opération, Dieu comme cause première, la créature comme cause seconde. A parler avec une extrême précision, il ne faut pas dire que Dieu produit l'acte de la cause créée, mais qu'il la fait agir, qu'il lui fait produire l'acte; car c'est la créature qui agit, qui opère, sous la motion de Dieu. Il y a deux causes, il est vrai ; mais la seconde est subordonnée à la première, et celle-ci n'agit et n'atteint l'effet que par celle-là [3]. Voilà comment, n'y ayant qu'une seule action, l'effet produit est tout entier de l'une et de l'autre cause.

Quelques-uns s'imaginent que « la prémo-

1. Cf. *S. th.*, 3 p., qu. 62, art. 4; — 27 *de Veritate*, art. 4, ad 4 et 5.

2. Évidemment, il est tout à fait secondaire et sans importance, dans la théorie thomiste, d'imaginer la motion divine comme ceci ou comme cela, de la distinguer ou de ne pas la distinguer réellement, *entitative*, de l'*agir* de la créature. L'essentiel, c'est de reconnaître qu'elle applique à l'acte, qu'elle donne l'agir ; en un mot qu'elle est efficace ou *déterminante* « ad exercitium actûs. »

3. Qu. 3, *de Potentiâ*, art. 7, ad 4. — *Cont. Gent.*, lib. 3, cap. 70.

tion a une connexion nécessaire avec un acte second que nous n'avons point posé. » C'est se tromper complètement sur la nature de la prémotion. La motion divine n'a de connexion avec l'acte second, ou l'*agir*, que *moyennant* la cause de l'acte. Il faut entendre que Dieu ne prédétermine pas l'acte, mais la cause à agir. Voilà pourquoi la prémotion ne supprime ni la causalité effective ni le mode de la causalité de l'agent créé; au contraire, elle fait l'un et l'autre[1].

« Dieu, dit Bossuet[2], étant, comme premier Être, cause immédiate de tout être; comme premier Agissant, doit être cause de toute action : tellement qu'il fait l'agir même, comme il fait le pouvoir agir. Et de même que l'être créé ne laisse pas d'être, pour être d'un autre, c'est-à-dire pour être de Dieu; au contraire, il est ce qu'il est, à cause qu'il est de Dieu; il faut entendre de même que l'agir créé ne laisse pas, si on peut parler de la sorte, d'être un agir, pour être de Dieu; au contraire, il est d'autant plus agir que Dieu lui donne de l'être. Tant s'en faut donc que Dieu, en causant l'action de la créature, lui ôte d'être action, qu'au contraire, il le lui donne; parce qu'il faut qu'il lui donne tout ce qu'elle a, et tout ce qu'elle est; et plus l'action de Dieu sera conçue comme

1. Voir plus haut, pp. 69-70.
2. *Traité du libre arbitre*, ch. VIII.

immédiate, plus elle sera conçue comme donnant immédiatement, et à chaque créature, et à chaque action de la créature, toutes les propriétés qui leur conviennent... Pour mieux entendre ceci, il faut remarquer que Dieu ne fait pas notre action comme une chose détachée de nous; mais que faire notre action, c'est faire que nous agissions nous-mêmes. »

Telle est la doctrine thomiste de la prédétermination physique.

Dieu, dans toute opération des causes secondes, meut celles-ci physiquement, c'est-à-dire, non seulement comme bien suprême et comme fin, mais encore, comme cause efficiente; il les applique et les détermine éfficacement à agir; et cette divine motion a vraiment sur l'acte de la cause seconde la priorité réelle de cause à effet. C'est ainsi que, selon saint Thomas, Dieu opère dans les agents naturels.

Cette théorie est fondée sur des principes simples et très solides.

Le premier est le fameux principe : tout être en mouvement est mû par un autre être, *omne quod movetur, ab alio movetur*. L'Angélique Maître le démontre ainsi [1].

Qu'est-ce qu'un être en mouvement? C'est, dit l'École après Aristote, un être qui passe de

1. *S. th.*, 1 p. qu. 2, art. 3.

la puissance à l'acte, c'est-à-dire un être qui devient quelque chose qu'il n'était pas auparavant. Exemple : un homme en marche; il passe d'un lieu à l'autre, il devient présent en un lieu où il n'était pas : cet homme est en mouvement. Une plante qui bourgeonne; elle est en voie de se couvrir de feuilles et de fleurs; d'abord dépouillée et aride, elle devient ornée et féconde : cette plante est dans le mouvement de la vie. On le voit, le mouvement c'est le « devenir » : « Moveri est fieri. »

L'être en mouvement *devient* quelque chose, « fit. » Il n'était donc pas ce qu'il devient; mais il pouvait le devenir : il était *en puissance.* « Nihil movetur nisi secundùm quòd est in potentiâ ad illud ad quod movetur. » L'homme qui marche est en puissance par rapport au lieu où il va; la plante qui bourgeonne est en puissance par rapport aux feuilles et aux fleurs. « Moveri est entis in potentiâ. »

Mais, d'autre part, qu'est-ce que mouvoir? C'est faire passer de la puissance à l'acte, c'est mettre en acte. « Movere nihil aliud est quàm educere aliquid de potentiâ ad actum. » Exemple : l'homme est mis en marche par la vertu motrice de son âme : l'âme est le moteur; — la plante bourgeonne sous l'influence des agents extérieurs : ceux-ci meuvent la plante; — un train s'avance sous l'action de la vapeur : la vapeur est le moteur du train.

Remarquez maintenant que pour mouvoir, pour faire passer de la puissance à l'acte, il faut d'abord être en acte. « De potentiâ non potest aliquid reduci in actum nisi per aliquod ens in actu. » En effet, pour imprimer un mouvement, il faut être une vertu, une force, c'est-à-dire qu'il faut avoir en soi, d'une certaine manière, le mouvement produit. L'âme, les agents physiques, la vapeur, sont des forces. Un être, où le mouvement ne se trouverait pas, qui ne serait pas une vertu motrice, mais une pure puissance au mouvement, — la matière inerte, par exemple, — ne pourrait pas le produire. Il serait néant, pur non-être, par rapport au mouvement, et rien n'agit qu'autant qu'il est : « Nihil agit nisi secundùm quod est; — operari sequitur esse. » D'où il suit que rien ne meut qu'autant qu'il est en acte : « Aliquid movet secundùm quòd est actu. — Movere est entis in actu. »

Si donc le moteur doit être en acte, « movere est entis in actu », tandis que la chose en mouvement doit être en puissance « moveri est entis in potentiâ; » comme, de par le principe même de contradiction, une chose ne peut être, en même temps et sous le même rapport, en acte et en puissance, — « non est possibile ut idem sit simul in actu et in potentiâ secundùm idem, » — il faut nécessairement conclure, qu'une chose ne peut, par rapport au même acte, mouvoir et être mue,

ou se mouvoir elle-même : « Impossibile est quòd, secundùm idem et eodem modo, aliquid sit movens et motum, vel quòd moveat seipsum. »

Par conséquent, tout être en mouvement est mu par un autre. « Omne quod movetur, ab alio movetur[1]. »

N'est-ce pas là un principe manifeste, qui tire immédiatement son évidence du principe même de contradiction, des notions premières de puissance et d'acte, du rapport fondamental de l'être et de l'opération ?

Movere est entis in actu — moveri est entis in potentiâ.

Impossibile est autem aliquid esse, simul et secundùm idem, in actu et in potentiâ.

Non potest igitur aliquid esse, secundùm idem et eodem modo, movens et motum, vel movere seipsum.

Ergò omne quod movetur, ab alio movetur[2].

1. In tantùm aliquid indiget moveri ab aliquo, in quantùm est in potentiâ ad plura : oportet enim ut id quod est in potentiâ reducatur in actum per aliquid quod est in actu : et hoc est moveri. (*S. th.*, I, II, 9, art. 1.)

2. « Pour ceux qui l'ont pénétrée et comprise, dit M. l'abbé Farges dans une de ses savantes *Études philosophiques*, cette proposition — (Omne quod movetur, ab alio movetur) — n'est ni obscure, ni subtile, ni inutile, mais plutôt lumineuse et invincible comme les plus beaux théorèmes d'Euclide. C'est la réduction géométrique du principe de causalité ou de raison

Voilà le principe.

Or, toute créature, quand elle agit, est un être en mouvement, puisque son opération n'est pas sa substance même, mais un simple accident, un mode passager de la substance, et que la créature n'agit qu'en passant de la puissance à l'acte.

Donc, dans toute opération des créatures se fait sentir l'influence d'un moteur qui les applique à agir, d'une cause supérieure qui les met en activité.

Quelle est cette cause?

Le second principe sur lequel saint Thomas appuie sa doctrine va nous montrer Dieu. Nulle cause, dit le saint Docteur, ne donne l'être qu'autant qu'elle agit par la vertu de Dieu ; car l'être est dans les choses la perfection universelle et transcendante, laquelle ne peut procéder que d'une cause qui soit au-dessus de toutes les autres, et qui, pour ainsi parler, soit par nature l'Être même. Or Dieu seul est absolument et à la perfection l'Être et la Cause. C'est donc par la vertu et la motion de Dieu que toutes les créatures donnent l'être, en tant qu'elles agissent comme instruments de l'Être parfait et de la Cause Transcendante. Voilà pourquoi Dieu, qui est intimement pré-

suffisante au principe premier de contradiction ou d'identité. (*Théorie de l'Acte et de la Puissance,* chez Roger et Chernoviz, à Paris.)

sent à toute créature, opère immédiatement en elles dans chacune de leurs opérations [1], les meut, les applique à l'acte, en un mot, les prédétermine à agir.

Dieu, Premier Être et Première Cause; la créature, être d'emprunt et cause mendiante : ces deux faits, non moins assurés que les principes, sont la base de granit qui porte toute la théorie.

1. *Cont. Gent.*, lib. 3, cap. 66, 67. — Qu. 3, *de Potentiâ*, art. 7, 4° *in corpore.*

CHAPITRE VII.

LA PRÉDÉTERMINATION DE LA VOLONTÉ.

Si l'on regarde avec attention la théorie de la prémotion physique, l'évidence des faits sur lesquels elle s'appuie, la solidité des principes d'où elle est déduite, il est manifeste qu'elle s'étend aux agents volontaires tout aussi bien qu'aux agents naturels.

Elle est, en effet, contenue tout entière dans ce texte du Maître : « Tous les mouvements, tant des corps que des esprits, procèdent du Premier Moteur, qui est Dieu. Voilà pourquoi, quelque parfaite que soit une cause, corps ou esprit, elle ne peut passer à l'acte que par la motion de Dieu... Il s'ensuit que l'action d'une créature quelconque dépend de Dieu à deux titres : 1° en tant que toute créature tient de lui son énergie et son activité ; 2° en tant qu'il meut toute créature à agir [1]. »

1. « Omnes motus, tàm corporales quàm spiritua-

Or la volonté est une créature, une cause qui, dans son opération, passe de la puissance à l'acte.

Par conséquent, elle est subordonnée, dans son être et dans son opération, à l'influence du premier Être, à l'action de la Cause première, à la motion du Premier Moteur. Comme toutes les causes créées, la volonté ne peut agir que par la vertu de Dieu : elle est mue, appliquée, déterminée à l'acte. Dieu lui donne une motion efficace, comme il convient à la Cause Première, laquelle ne peut manquer son effet; mais il ne lui ôte pas la contingence : rien ne serait plus contraire à la transcendance de la divine causalité. On doit dire de la volonté que Dieu lui *fait très efficacement* produire un acte pleinement volontaire et parfaitement libre.

Telle est la conclusion rigoureuse de la théorie des décrets prédéterminants et de la prédétermination physique.

Mais est-ce vraiment la doctrine de saint Thomas?

les, reducuntur in primum movens simpliciter, quod est Deus. Et ideo quantumcumque natura aliqua, corporalis vel spiritualis, ponatur perfecta, non potest in suum actum procedere, nisi moveatur a Deo... Sic igitur actio cujuslibet entis creati dependet a Deo quantùm ad duo : uno modo, in quantùm ab ipso habet perfectionem sive formam per quam agit; alio modo, in quantùm ab ipso movetur ad agendum. » (S. *th.*, 1, 2, qu. 109, art. 1).

Suivant l'Angélique Maître, les causes créées sont dans les mains de Dieu comme l'instrument dans la main de l'ouvrier. Cette formule de la motion divine, le saint Docteur l'emploie expressément pour la volonté : « Les esprits et les volontés, dit-il, sont subordonnés à Dieu, comme des instruments à l'agent principal[1]. » Personne ne peut donc mettre en doute que le saint Docteur n'ait enseigné la même chose sur l'opération de Dieu dans les causes naturelles et dans la volonté. Les textes sont formels, aux endroits mêmes où la question de l'influx divin est traitée par le Maître.

Dans la troisième question *de potentiâ*, article 7 : *utrùm Deus operetur in operatione naturæ*, les objections 12, 13 et 14, proposées contre la théorie de la prémotion physique, si clairement contenue dans cet article, sont tirées du libre arbitre. L'homme est libre, — la volonté est maîtresse d'agir, — l'agent libre agit de lui-même : « donc « Deus non operatur in voluntate operante. » Ainsi argumente saint Thomas contre sa propre doctrine. D'où l'on voit que sa théorie embrasse la volonté même. Du reste, l'argument *sed contrà,* qui est la preuve d'autorité en faveur des conclusions de l'article, ne saurait être plus clair.

1. « Sub Deo, qui est primus intellectus et volens, ordinantur omnes intellectus et voluntates, sicut instrumenta sub principali agente. » (*Cont. Gent.*, III, 147.)

C'est le texte d'Isaïe : « Omnia opera nostra operatus es in nobis Domine. » Il s'agit donc de nos actes libres. Bien plus, l'article même débute par ces mots : « Respondeo dicendum quod simpliciter concedendum est Deum operari *in naturâ et voluntate operantibus.* » Vers le milieu, après la réfutation de l'occasionalisme, l'exposé de la théorie est annoncé par ces paroles : « In ipsâ naturâ *vel voluntate operante* Deus operatur : quod qualiter intelligi possit, ostendendum est. » Suit la démonstration. Enfin, la conclusion est formulée en ces termes : « Ainsi donc Dieu est cause de toute action, en tant qu'il donne la vertu active, qu'il la conserve, qu'il l'applique à l'acte, et qu'elle agit par lui. Joint à cela que l'activité de Dieu c'est Dieu même, et qu'il est présent au plus intime de l'être, non comme partie essentielle, mais par son influx conservateur, il s'ensuit que lui-même opère immédiatement dans chaque agent, sans exclure l'activité de l'agent naturel ou *volontaire*[1]. »

1. « Sic ergo Deus est causa actionis cujuslibet, inquantum dat virtutem agendi, et in quantùm conservat eam, et in quantùm applicat actioni, et in quantùm ejus virtute omnis alia virtus agit. Et cùm conjunxerimus his quod Deus sit sua virtus, et quod sit intrà rem quamlibet, non sicut pars essentiæ, sed sicut tenens rem in esse, sequetur quod ipse in quolibet operante immediate operetur, non exclusâ operatione *voluntatis* et naturæ. »

Il est donc manifeste que la théorie enseignée dans cet article s'applique aux opérations de la volonté.

La chose n'est pas moins claire dans le *Contrà Gentiles*. A la fin du chapitre 67 : *Quod Deus est causa operandi omnibus operantibus,* le saint Docteur cite à l'appui de sa doctrine le texte précédent d'Isaïe, celui de saint Jean : « Sine me nihil potestis facere, » et celui de saint Paul : « Deus est qui operatur in nobis velle et perficere. » Puis il conclut ainsi : « Et hac ratione, frequenter in scripturâ, naturæ effectus operationi divinæ attribuuntur, quia Ipse est qui operatur *in omni operante* per naturam vel *per voluntatem.* » Donc, lorsque saint Thomas, au chapitre 70, résume la théorie du chapitre 67 dans cette formule : « Superius agens dat virtutem ipsam inferiori agenti per quam agit, vel conservat eam, aut etiam *applicat eam ad agendum,* » cela doit s'entendre de la volonté non moins que des causes naturelles.

Dans la *Somme théologique* (1 p., qu. 105, art. 5 : utrùm Deus operetur in omni operante), l'argument *sed contrà* est encore le fameux texte du prophète Isaïe : « Omnia opera nostra operatus es in nobis, Domine. » Cela ne suffit-il pas à nous avertir que saint Thomas va parler de l'opération de Dieu dans toutes les causes secondes, même dans la volonté? Par conséquent, c'est aussi de la volonté qu'il faut

entendre que « Deus in omnibus intime operatur, » et encore que « Deus non solùm dat formas rebus, sed etiam conservat eas in esse, et *applicat* eas ad agendum, et est finis omnium actionum. »

Ces textes ne souffrent pas le moindre doute sur la pensée du Docteur Angélique. Oui, Dieu applique la volonté à agir, et cette application se fait par une véritable prémotion physique. Ou saint Thomas n'a jamais enseigné que Dieu, comme Cause Première et Premier Moteur, applique efficacement à l'acte, en d'autres termes, détermine à agir les causes secondes, — et rien peut-être n'est plus clair dans l'enseignement du Maître, — ou il l'a enseigné des agents volontaires tout autant que des agents naturels.

Mettons cette vérité dans son plein jour; faisons voir clairement que, selon saint Thomas, Dieu meut physiquement la volonté, même aux actes libres.

Il ne s'agit pas ici de l'influence que Dieu exerce efficacement sur la volonté en s'offrant à elle comme objet, c'est-à-dire comme Bien Universel et Fin Suprême. Il est clair que, sous ce rapport, Dieu seul peut mouvoir la volonté en remplissant son appétit inné du bien[1]. Il s'agit de la motion de Dieu agissant

1. *S. th.*, 1 p., qu. 105, art. 4.

comme Cause efficiente, c'est-à-dire physiquement, et appliquant la volonté à l'acte de vouloir.

Rappelons d'abord la raison formelle de la divine prescience de nos actes libres. C'est que Dieu les cause, dit toujours saint Thomas. On a lu plus haut les textes si précis du *Contrà Gentiles*[1]. Voici un passage de la *Somme* : « Dieu seul peut connaître nos pensées et nos volontés; car la volonté n'est soumise qu'à Dieu seul, et Dieu seul, qui, à titre de Fin dernière, est l'objet principal de la volonté, peut agir en elle. Il s'ensuit que les choses qui ne dépendent que de la volonté, ou qui ne sont que dans la volonté, sont connues de Dieu seul[2]. » Ainsi parle saint Thomas. De même ailleurs : « Le mouvement de la volonté ne dépend que de Dieu, qui peut seul donner une impression à la volonté. Donc, ce mouvement ne peut être vu que dans l'essence divine[3]. » Le saint Docteur dit encore : « La volonté ne

1. Voir pp. 85-86.
2. *S. th.*, 1 p., qu. 57, art. 4.
3. Motus voluntatis non habet dependentiam nec connexionem ad aliquam causam naturalem, sed solùm ad causam divinam, quæ in voluntate sola imprimere potest. Undè motus voluntatis et cordis cogitatio non potest cognosci in rebus naturalibus, sed solùm in essentiâ divinâ, quæ in voluntatem imprimit. (Qu. 8, *de Veritate*, art. 13.)

peut être mue intérieurement par un autre que par Dieu, à qui la volonté est immédiatement subordonnée. Voilà pourquoi l'acte volontaire ne peut être connu par aucun autre que par Dieu, et par l'homme conscient de son acte[1]. » On voit par ces textes que Dieu est vraiment cause des actes de la volonté et cause aussi efficace que sa prescience est infaillible. C'est parce qu'il les produit, qu'il les connaît. Or, il les connaît avec une certitude parfaite; donc il les produit certainement. Il les produit, comme cause efficiente immédiate, par une motion physique, qui est une sorte d'impression divine dans la volonté.

Ouvrons maintenant la *Somme théologique*[2], au traité du gouvernement divin, à la question précise de la motion de Dieu dans les créatures. Avant le fameux article : *Utrùm Deus operetur in omni operante*, se trouve l'article : *Utrùm Deus possit movere voluntatem creatam*. La conclusion en est que le propre de Dieu est de mouvoir la volonté, surtout en

1. Undè cùm voluntas interiùs non possit ab alio nisi a Deo moveri, cujus ordini immediatè subest motus voluntatis, et per consequens voluntariæ cogitationis, non potest cognosci neque a dæmonibus, neque a quocumque alio, nisi ab ipso Deo, et ab homine volente et cogitante. (Qu. 16, *de Malo*, art. 8.) Cf. Quodl. 12, art. 6.

2. I., qu. 105, art. 4.

l'inclinant au bien par une opération intérieure : « maximè interiùs eam inclinando. »

Voici la preuve. Qu'est-ce que vouloir? C'est une certaine inclination de la volonté vers le bien universel : « inclinatio quædam in bonum universale. » Mais à qui appartient-il de pousser au bien universel? Au Premier Moteur. « Inclinare autem in bonum universale est primi moventis. » Donc, c'est Dieu qui meut la volonté à vouloir. Tel est le sens du texte de saint Paul, cité en argument *sed contrà* : Deus est qui operatur in nobis velle[1]. »

Qu'est-ce que ce *velle*, que cette inclination au bien universel? Est-ce la faculté? 'est-ce l'acte? et si c'est un acte, est-ce celui dans lequel la volonté, en se portant au bien en général, agit comme cause nécessaire? ou bien est-ce un acte libre?

Il apparaît d'abord que le vouloir, dont parle saint Thomas, n'est pas la faculté, mais un acte, un mouvement de la volonté. En effet, c'est une inclination, « inclinatio quædam. » Or, il est dit, dans le traité *de Voluntate*[2], que « le mouvement de la volonté est une certaine inclination de la volonté vers un objet : « ipse « motus voluntatis est inclinatio quædam in « aliquid. » Donc, par ce *velle*, qui est une certaine inclination au bien universel, on doit

1. Cf. *S. th.*, I, 106, art. 2. — 111, art. 2.
2. *S. th.*, 1 p., qu. 82, art. 1.

entendre un mouvement, un acte, et non pas la faculté de vouloir. En outre, le saint Docteur distingue expressément, dans l'article même, entre la faculté et l'acte, « virtus volendi, velle. » Le vouloir, dont il parle, n'est donc pas la faculté. De plus, toutes les objections visent l'influx de Dieu sur l'acte, et non pas l'influx conservateur de la faculté. Les voici : la motion divine violenterait la volonté; — la motion divine empêcherait la volonté de se mouvoir elle-même; — la motion divine ôterait à l'homme toute responsabilité. Saint Thomas se proposerait-il ces difficultés s'il n'avait dessein de parler de la motion à l'acte? Enfin, toute la question 105 roule précisément sur le second effet du gouvernement divin, qui n'est autre que l'opération de Dieu dans les opérations des créatures[1]. Par conséquent, le vouloir auquel Dieu incline intérieurement la volonté par une motion physique est vraiment un acte de la volonté.

Est-ce un acte libre? Il paraît bien, si l'on regarde les objections, dont deux, sur trois, visent expressément la liberté.

La seconde, en effet, suppose qu'il est contradictoire de se mouvoir de soi-même et d'être mu par un autre. D'où il suit que la volonté, qui se meut d'elle-même, ne peut être mue par Dieu. — Saint Thomas répond que la faculté

1. Cf. *S. th.*, 1 p., qu. 103, art. 4.

de se mouvoir de soi-même peut dépendre d'une cause extrinsèque, de qui elle tient l'être : « principium intrinsecum potest esse ab alio principio extrinseco, » et que dans ce cas il n'est nullement contradictoire de se mouvoir de soi-même et d'être mû par un autre[1].

Cette réponse rappelle le fondement profond et inébranlable de la théorie thomiste, qui est la dépendance de la créature à l'égard de Dieu Premier Être, et fait songer en même temps au beau texte déjà cité sur la causalité et la prescience de Dieu quant à nos actes libres. « Le plein pouvoir de la volonté sur son acte, y est-il dit, exclut la violence d'un agent extérieur ainsi que la détermination de la faculté *ad unum*, mais elle n'exclut pas l'influence de la cause, de qui la volonté tient l'être et l'opération. Ainsi donc, Dieu est la Cause Première des mouvements de la volonté, et il les connaît en se connaissant lui-même. » Tout s'enchaîne, tout est lié, tout concorde, dans les théories du saint Docteur.

La troisième objection est tirée de l'imputabilité de nos actes. La responsabilité incombe au moteur et non au mobile, à celui qui lance la pierre et non pas à la pierre qui donne la

1. « Cùm aliquid movet seipsum, non excluditur quin ab alio moveatur, *a quo habet hoc ipsum quod seipsum movet*; et sic non repugnat libertati quod Deus est causa actûs liberi arbitrii. (Qu. 3, *de Malo*, art. 2, ad. 4.)

mort. Dieu donc ne peut être le moteur de la volonté. — La conséquence serait logique, répond le saint Docteur, si la volonté ne se mouvait pas d'elle-même sous la motion de Dieu. Mais il n'en est pas ainsi, et la motion divine n'empêche pas que la volonté se meuve d'elle-même.

N'est-il pas évident que, dans la pensée de saint Thomas, le *velle*, dont il parle dans cet article, est un acte libre de la volonté?

On dira peut-être que saint Thomas le définit « inclinatio quædam in bonum universale, » une inclination au bien universel, et que nos actes libres ont d'ordinaire pour objets des biens particuliers.

Cela est vrai. Mais, selon saint Thomas, l'acte de la volonté, qui a pour objet un bien particulier, est toujours réellement une inclination au bien universel; et c'est même là ce qui différencie spécifiquement l'acte volontaire du mouvement de l'appétit sensitif. Voici le texte : « Appetitus intellectivus — (la volonté). — etsi feratur in res quæ sunt extrà animam singulares, fertur tamen in eas *secundùm aliquam rationem universalem;* sicut cùm appetit aliquid, quia est bonum. » C'est un fait de conscience : la recherche de tout objet particulier est motivée par l'attrait général du bien. Ainsi donc, dans tout mouvement de la volonté se trouve comprise l'inclination au bien général, à peu près de la même manière

que le genre et l'espèce sont dans chaque individu[1].

Il s'ensuit que tout acte de la volonté est vraiment une inclination au bien universel, même lorsque son objet extérieur et réel est un bien concret particulier. Le *velle*, dont parle saint Thomas, signifie donc tout acte, tout mouvement de la volonté.

Admirons ici comme la pensée de l'Angélique Maître va au fond des choses et à la raison dernière de ses théories. Dieu, Cause Première, doit agir dans la volonté créée autant que dans tout autre créature. La même dépendance réelle, à la lumière des mêmes principes métaphysiques, amène l'esprit aux mêmes conclusions. Mais la volonté, qui dépend de Dieu à titre général de créature, doit encore dépendre de lui dans ce qui fait son excellence propre et sa principale perfection. L'influence universelle du Premier Moteur doit lui être nécessaire dans cela même. Voilà pourquoi le Docteur Angélique, voulant montrer par une raison spéciale la nécessité de la motion divine à tous les actes de la volonté, prend dans cette puissance ce qui caractérise essen-

1. Cf. *S. th.*, 1, 2, qu. 8; qu. 12, art. 4. L'inclination au bien en général, comprise dans tout acte volontaire, est précisément la raison formelle du domaine de la volonté sur son acte, et partant, de la liberté de cet acte. (Voir la note à la fin du volume.)

tiellement tous ses actes, à savoir, d'être une inclination au bien universel, et il en conclut que Dieu, Premier Moteur, tient en main la volonté par la perfection même qui élève cette cause au-dessus de toutes les autres[1].

Ce raisonnement du saint Docteur nous révèle une harmonie profonde entre l'effet propre de la motion de Dieu dans les causes libres et son effet dans les agents naturels. La motion divine est nécessaire aux causes secondes, parce que nulle créature ne peut donner l'être que si elle agit par la vertu de Dieu ; car l'être est l'effet universel qui correspond à l'influence de la cause universelle. Or, qu'y a-t-il de commun, d'universel, dans tous les objets de la volonté, sinon la raison de bien ? et dans tous ses actes, sinon l'inclination au bien ? Voilà donc ce qui, dans toute appétition, dans tout mouvement de la volonté, exige la motion du Premier Moteur et l'opération de la Cause Première. De même que, dans les actions et les effets des créatures, on doit attribuer l'être à Dieu, et les déterminations particulières de l'être aux causes secondes ; de même, dans tout acte de la volonté, l'inclination au bien universel est de Dieu, et ce qui détermine cette inclination à tel bien particulier est de la volonté, cause seconde. Mais l'inclination à

1. Voir *S. th.*, 1, 2, qu. 109, art. 6, une belle application de cette doctrine.

ce bien, comme la production d'un effet, n'est qu'une seule et unique opération procédant tout entière et de Dieu et de la volonté libre; et si la volonté détermine l'espèce de l'acte produit, c'est Dieu, Premier Moteur, qui donne l'impulsion dans l'intime de la volonté, et détermine efficacement le passage à l'acte. Qui ne voit la belle harmonie de la théorie thomiste?

Telle est, ce me semble, la juste portée du raisonnement de saint Thomas. Dieu meut physiquement la volonté dans tous ses actes en raison de l'inclination au bien qui y est contenue.

Que si quelqu'un cependant doutait encore de la motion de Dieu dans les actes du libre arbitre, il est aisé de le convaincre par des textes exprès.

Dans le troisième livre du *Contrà Gentiles*, chapitre 89, saint Thomas se propose de démontrer « quód motus voluntatis causatur a Deo et non solùm a voluntate. » Il s'agit des actes libres, ainsi qu'il résulte évidemment d'une sorte d'introduction où le saint Docteur explique pourquoi il traite ce sujet à part.

Le chapitre précédent se termine par ces mots : « Dieu seul donc, comme cause efficiente, « per modum agentis, » peut mouvoir la volonté sans lui faire violence. De là vient que l'Écriture dit : « Cor regis in manu Domini; quòcumque voluerit inclinabit illud.

(Proverbes.) — Deus est qui operatur in nobis et velle et perficere. (Saint Paul.) » On voit que saint Thomas parle de la prémotion physique, « movere per modum agentis. »

Voici maintenant le début du chapitre 89 : « Certaines gens, ne comprenant pas comment Dieu peut causer en nous le mouvement de la volonté sans nuire au libre arbitre, ont voulu exposer ces textes à contre sens. Ils disaient donc que Dieu cause en nous le *vouloir* et le *faire* en nous donnant la faculté de vouloir, mais non pas de telle manière qu'il nous fasse vouloir ceci ou cela : « non autem sic quòd faciat nos velle hoc vel illud... » Mais l'Écriture prouve évidemment, ajoute aussitôt saint Thomas, que nous tenons de Dieu et la volonté et l'opération, et la puissance et l'acte, « non solùm virtutem volendi, sed etiam operationem — non solùm potentiam voluntatis, sed etiam actum ipsius. »

On le voit clairement, il s'agit de prouver que Dieu cause nos actes libres « movendo per modum agentis » par une prémotion physique. Sur quels principes s'appuie le saint Docteur? Il traite la volonté comme toute autre cause seconde. « Nulla res potest propriâ virtute agere, nisi agat in virtute Dei : ergò Deus est causa nobis, non solùm voluntatis, sed etiam volendi. » La volonté est donc, même dans son acte libre, l'instrument de la vertu de Dieu ; elle est dans sa main comme l'outil dans la main

de l'ouvrier : « applicatur ad actum. » Voici un argument qui résume toutes les preuves : « Ostensum est quòd Deus est causa omnis actionis, et operatur in omni agente. Est igitur causa motuum voluntatis. » Quoi de plus formel et qui dise plus expressément que, pour saint Thomas, la volonté libre est, par rapport à la motion de Dieu, une cause comme les autres, s'il est permis d'employer cette expression [1]?

Il est donc manifeste que, selon saint Thomas, Dieu meut et applique la volonté, même à l'acte libre.

J'oserai dire : surtout à l'acte libre; et rien de plus conforme à la pensée du Maître. Il y a des philosophes qui veulent soustraire le libre arbitre à l'influence du Premier Moteur, à cause de la perfection excellente du libre arbitre. Telle n'est pas, certes, la manière de voir de saint Thomas. « On trouve, dit-il, un ordre plus parfait parmi les esprits que parmi les corps. Eh bien, parmi les corps, tout mouvement a pour cause le premier mouvement.

1. Potest Deus voluntatem immutare ex hoc quod ipse in voluntate operatur sicut in naturâ; undè *sicut omnis actio naturalis est a Deo, ità omnis actio voluntatis, in quantùm est actio*, non solùm est a voluntate ut immediatè agente, sed à Deo ut a primo agente, qui vehementius imprimit; undè, sicut voluntas potest immutare actum suum in aliud, ita, et multo ampliùs, Deus. (22 *de Veritate*, art. 8. Cf. art. 9.)

(Allusion à une hypothèse de la vieille physique et cosmographie des anciens.) Par conséquent, parmi les esprits, tout mouvement de la volonté est causé par la volonté première, qui est la volonté de Dieu[1]. »

Est-il démontré maintenant que, dans la théorie de saint Thomas, Dieu meut physiquement, « movet per modum agentis, » la volonté à son acte libre?

Le saint Docteur en conclut, dans le chapitre suivant (90), que nos « élections » — (ce terme désigne l'acte propre du libre arbitre) — sont soumises à la Providence de Dieu, « cùm Ipse sit causa electionis et voluntatis nostræ[2]. » Et il termine ce chapitre par la remarque suivante : « Le Damascène dit que Dieu prévoit « prænoscit » les choses qui sont en nous, mais qu'il ne les prédétermine pas, « non prædeterminat ». Il faut l'entendre dans ce sens, que les choses qui sont en nous — (il s'agit des actes libres) — ne sont pas soumises à la détermination de Dieu « determinationi divinæ, » de telle sorte que cette détermination les nécessite « quasi ab eà necessitatem accipientia. » D'où l'on voit que, selon saint Thomas,

1. Perfectiùs invenitur ordo in spiritualibus quàm in corporalibus. In corporalibus autem omnis motus causatur a primo motu. Oportet igitur quod in spiritualibus omnis motus voluntatis a primà voluntate causetur quæ est voluntas Dei. (*Cont. Gent.*, III, 89.)

2. Cf. *S. th.*, I, 22, art. 2, ad 4.

on peut employer cette expression : Dieu détermine le libre arbitre à agir, ou même Dieu le prédétermine, pourvu qu'on ne veuille pas dire que Dieu le nécessite en lui ôtant la liberté[1]. D'ailleurs, saint Thomas ne dit-il pas lui-même que « tout est prédéterminé par la Providence divine[2] » ? Et qu'est-ce que la prémotion physique, sinon l'exécution temporelle de cette éternelle prédétermination ?

Faut-il insister encore et mettre plus en relief la vraie pensée de saint Thomas ?

Sans nul doute, l'acte du péché est un acte libre. Or, saint Thomas enseigne expressément que cet acte, considéré comme une réalité de l'ordre physique, comme un mouvement de la volonté, est réellement causé par Dieu. « L'action du péché, dit-il, est un certain être ; or tout être vient de Dieu Premier Être : donc, nécessairement, cette action est faite par Dieu. » Et le saint Docteur ajoute cette raison spéciale : « Tous les mouvements des causes secondes sont causés par le Premier Moteur. Or, Dieu est Premier Moteur par rapport à tous les mouvements des esprits et des corps. Par conséquent, l'acte du péché, qui est un mouvement du libre arbitre, « motus liberi

1. Cf. *S. th.*, I, 23, art. 1, ad 1; — 5, *de Veritate*, art. 5, ad 1.
2. Quodl. XII, art. 4.

arbitrii, » est fait par Dieu[1]. Il ne faut pas croire cependant que, selon saint Thomas, Dieu soit cause du péché. Nous exposerons plus tard la théorie du saint Docteur sur ce point. Ce qui apparaît en ce moment, c'est que Dieu opère, comme Premier Moteur, tous les actes du libre arbitre.

Finissons par un texte de la *Somme théologique*[2].

Le saint Docteur s'objecte ceci : la liberté consiste à agir de soi-même. Donc, ce qui est mu par un autre n'est pas libre. Or, Dieu meut la volonté. Il s'ensuit que l'homme n'a pas de libre arbitre.

Que répond l'Angélique Maître? Niera-t-il que Dieu meuve la volonté à l'acte libre? Écoutons-le : « Oui, dit-il, le libre arbitre est cause de son mouvement, et l'homme par son libre arbitre se meut lui-même à l'acte. Mais il

3. Manifestum est quod actio peccati est quoddam ens : undè necesse est dicere quod sit a Deo..... Idem patet ratione speciali. Necesse est enim omnes motus causarum secundarum causari a primo movente..... Deus autem est primum movens respectu omnium motuum, et spiritualium, et corporalium..... Undè, cùm actus peccati sit quidam *motus liberi arbitrii*, necesse est dicere quod actus peccati, in quantùm est actus, sit a Deo. (3 *de Malo*. art. 2 — cf. art. 3). — *S. th.*, I, 2, qu. 79, art. 2.

2. 1 p., qu. 83, art. 1 : *utrùm homo sit liberi arbitri*.

n'est pas du tout nécessaire à la liberté que le libre arbitre soit la cause première de son acte, « prima causa suî, » pas plus qu'il n'est nécessaire qu'une cause soit la cause première de son effet. C'est pourquoi Dieu est la Cause Première qui meut, « Prima Causa movens, » et les agents naturels et les agents volontaires. Dans les agents naturels, la motion divine n'empêche pas que les opérations soient naturelles; de même, dans les agents volontaires, elle n'empêche pas que leurs actes soient de la volonté : tout au contraire, la motion divine fait plutôt qu'ils le soient « *sed potiùs hoc in* « *eis* FACIT, » car Dieu opère dans les êtres suivant la nature propre de chacun d'eux[1]. »

Qui ne reconnaît dans ce texte, si clair, si précis, la pensée ferme et le génie profond du grand Docteur? La Cause Première est transcendante; sa causalité universelle se plie, sans rien perdre de son efficace, à tous les modes d'être et d'agir des causes créées. Toujours première et toujours souveraine, elle rayonne à travers la substance et les forces des créatures, donnant aux êtres toutes leurs qualités et aux causes toutes leurs perfections. Loin de nuire aux créatures, elle maintient leur être et féconde leur activité. Que nulle cause ne

1. Ejus auxilium non excludit a nobis actum voluntatis, sed ipsum præcipué in nobis FACIT. *Cont. Gent.*, III, 148. — Cf. 24, *de Veritate*, art. 1, ad 3 et 5.)

redoute son efficace toute-puissance : c'est à elle que le libre arbitre doit d'agir, et d'agir avec liberté.

CHAPITRE VIII.

PRÉMOTION, LIBRE ARBITRE ET PÉCHÉ.

La doctrine de saint Thomas sur la motion divine dans le libre arbitre peut se résumer ainsi :

Dieu, Cause Première, meut réellement la volonté, cause seconde, à son acte, même à l'acte libre. Cette motion est *physique*, car Dieu agit physiquement, « movet per modum agentis ; » c'est une *prémotion*, puisqu'elle est cause du mouvement de la volonté, et que « motio moventis præcedit motum mobilis ratione et causâ ; » une *prédétermination*, car Dieu *applique* la volonté à l'acte et la fait vouloir « hoc vel illud. »

Cependant, sous la motion divine, la volonté se meut d'elle-même à son acte, et c'est en quoi consiste sa liberté[1]. Dieu produit l'acte

1. « Per hoc quod Deus est causa operans in cordibus hominum, non excluditur quin ipsæ humanæ

volontaire en tant qu'il est une inclination de l'appétit spécifié par la raison universelle de bien, et la volonté le produit, sous la motion divine, en tant qu'il est déterminé à tel ou tel bien particulier. Mais l'acte est tout entier de Dieu Premier Moteur, et tout entier de la volonté, cause seconde.

Voilà toute la théorie thomiste sur ce point.

Deux difficultés se présentent à l'esprit : Comment saint Thomas entend-il que la volonté se meuve d'elle-même, alors que Dieu la meut efficacement? Comment surtout la volonté, ainsi mue par Dieu, se détermine-t-elle jamais à l'acte du péché?

Examinons d'abord la difficulté du libre arbitre.

Il est certain que Dieu meut physiquement la volonté à l'acte libre, et que par cette motion il applique réellement la volonté à l'acte, il la fait vouloir effectivement, « facit nos velle hoc vel illud. » Comment la causalité divine serait-elle la raison formelle de la prescience de nos actes libres futurs si Dieu ne déterminait pas la volonté à l'acte libre?

mentes sint causæ suorum motuum : undè non tollitur ratio libertatis. — Aliquid potest esse ab alio motum, quod tamen se ipsum movet : et ità est de mente humanâ. » (24 *de Veritate*, art. 1. ad 3 et 5.)

D'autre part, il n'est pas moins certain que, sous la motion de Dieu, la volonté se meut d'elle-même et se détermine à son acte. Outre les textes déjà cités, en voici de plus formels, s'il est possible : « Dieu n'a pas laissé l'homme dans la main de son propre conseil, comme parle l'Ecriture, de telle sorte que Dieu n'agisse pas dans la volonté, « quin in voluntate ope-« retur, » mais de telle sorte que la volonté a le domaine de son acte et n'est point obligée à l'un des partis opposés, « non est obligata « ad alteram partem contradictionis; » au lieu que la cause naturelle est par sa forme, « per « suam formam, » déterminée *ad unum*. — Le domaine que la volonté a sur son acte n'exclut pas l'influence de la Cause Première; seulement la Cause Première n'agit pas dans la volonté de façon à la déterminèr *ad unum* par nécessité, « ut eam de necessitate ad unum « determinet, » ainsi qu'il détermine la nature; mais la détermination de l'acte est laissée au pouvoir de la raison et de la volonté, « deter-« minatio actûs relinquitur in potestate ratio-« nis et voluntatis[1]. »

1. Qu. 3, *de Potentiâ*, art. 7, ad 12 et 13. — Voici les textes complets : Deus non dicitur hominem reliquisse in manu consilii sui, quin in voluntate operetur; sed quia voluntati hominis dedit dominium sui actûs, ut non esset obligata ad alteram partem contradictionis; quod quidem dominium naturæ non dedit, cùm *per suam formam* sit determinata ad unum. — Voluntas

Que résulte-t-il de ces textes? Que Dieu ne meut pas la volonté à l'acte libre? Qu'il ne la détermine pas à ceci ou à cela? — Point du tout, mais uniquement qu'il ne la meut pas, qu'il ne la détermine pas *de la même manière* qu'il meut et détermine les causes qui, par nature, sont prédéterminées *ad unum*, c'est-à-dire de telle sorte que la volonté agisse par nécessité. Saint Thomas compare la volonté aux causes naturelles; il dit que Dieu, par son action, n'ôte pas à la volonté le domaine de son acte; qu'il ne limite pas sa vertu active, comme est limitée la vertu active des autres agents; qu'il ne fait pas en elle cette nécessité d'agir, qui est le propre des causes naturellement déterminées *ad unum*[1]. Il n'y a rien de

dicitur habere dominium sui actûs, non per exclusionem causæ primæ, sed quia causa prima non ità agit in voluntate, ut eam *de necessitate* ad unum determinet, *sicut* determinat naturam; et ideo determinatio actûs relinquitur in potestate rationis et voluntatis. (Cf. *Cont. Gent.*, I, 68, page 85-86.)

1. Voici clairement la pensée de saint Thomas : In hoc quod dicitur Deum hominem sibi reliquisse, non excluditur homo a divinâ Providentiâ; sed ostenditur quod non præfigitur ei *virtus operativa* determinata ad unum, sicut rebus naturalibus... Sed quia *ipse actus liberi arbitrii* reducitur in Deum sicut in causam, necesse est ut ea quæ ex libero arbitrio fiunt, divinæ providentiæ subdantur. (*S. th.*, I, 22, art. 2, ad 4.) — La motion de Dieu *ne limite pas la vertu active* de la volonté, mais cependant elle l'*applique à agir*.

plus dans ces passages; et tout cela est une conséquence rigoureuse de la transcendance de l'opération divine et du principe thomiste que Dieu agit dans les causes secondes suivant la nature propre de chacune d'elles : « Deus operatur in unoquoque secundùm ejus proprietatem. »

Un fidèle thomiste doit donc tenir fermement : 1° que Dieu meut physiquement et détermine la volonté à l'exercice de son acte libre; 2° que la volonté se meut et se détermine elle-même à son acte avec pleine liberté. — Le même acte procède à la fois, et de Dieu, Cause Première, et de la volonté, cause seconde; Dieu et la volonté agissant chacun dans son ordre et selon la perfection de sa propre causalité.

Mais lisons l'article où le saint Docteur discute la difficulté : « Utrùm voluntas moveatur a Deo de necessitate[1]? »

Ne vous attendez pas à ce que saint Thomas nie simplement que Dieu meuve la volonté et la détermine à l'acte libre. Ce point est trop clair et trop solidement établi dans la pensée du saint Docteur. Voici comme il parle : « La divine Providence, loin de corrompre la nature des choses, la conserve. Ainsi donc Dieu meut les êtres suivant leur condition, « omnia movet se- « cundùm eorum conditionem ; » de telle sorte

1. *S. th.*, 1, 2, qu. 10, art. 4.

que les causes nécessaires mues par Dieu produisent leurs effets par nécessité, et que les causes contingentes les produisent avec contingence. Comme donc la volonté est un principe actif non déterminé *ad unum*, mais indifférent entre plusieurs, il s'ensuit que Dieu la meut sans la déterminer *ad unum* par nécessité, « non ex necessitate ad unum determinat, » et que le mouvement volontaire est contingent et non pas nécessaire. »

Telle est la théorie du Maître : Dieu meut et applique la volonté à l'acte, mais il ne la nécessite pas. L'acte suit la motion de Dieu par une nécessité de conséquence, mais le conséquent, à savoir que la volonté agisse, n'est nullement nécessaire en soi.

C'est la distinction même employée dans cet article par le saint Docteur. « Si la volonté ne voulait pas ce à quoi Dieu la meut, se dit-il, il s'ensuivrait une chose absurde, à savoir que l'opération de Dieu serait inefficace, « operatio « Dei esset inefficax. » Il est donc impossible que la volonté ne veuille pas ce à quoi Dieu la meut. Donc la volonté veut cela nécessairement. »

En vérité, si, dans la pensée de saint Thomas, la motion divine n'était pas efficace par elle-même et ne déterminait pas la volonté à vouloir effectivement, d'où lui viendraient de pareilles difficultés? Viennent-elles jamais à l'esprit des philosophes ou des théologiens qui enseignent

le concours indifférent ou une motion générale et indéterminée? Mais entendons la réponse du Maître.

« Supposé que Dieu meuve la volonté à une chose, dit-il, il est impossible que la volonté ne soit pas mue à cela, *incompossibile est huic positioni quod voluntas ad illud non moveatur;* mais cette impossibilité n'est pas absolue, « non est impossibile simpliciter. » Il ne s'ensuit donc pas que Dieu meuve la volonté par nécessité[1]. »

On le voit, saint Thomas ne nie point que Dieu meuve la volonté, il ne nie point que la motion de Dieu soit efficace; au contraire, il affirme et la motion divine et son efficacité. Si l'on dit que la volonté mue par Dieu ne peut pas ne pas agir, cette proposition est vraie *in sensu composito,* — « incompossibile est quòd voluntas non moveatur; » — mais elle est fausse *in sensu diviso,* — « non est impossibile simpliciter. » — La nécessité d'agir est conditionnelle et non pas absolue; c'est une nécessité de la conséquence et non du consé-

1. « Semper hoc homo eligit quod Deus operatur in ejus voluntate. » (*Cont. Gent.*, III, 92.) — « Deus movet quidem voluntatem *immutabiliter* propter efficaciam virtutis moventis, *quæ deficere non potest;* sed propter naturam voluntatis motæ, quæ indifferenter se habet ad diversa, non inducitur necessitas, sed manet libertas. » (Qu. 6, *de Malo,* ad 3.) Cf. *S. th.*, 2, 2, qu. 24, art. 11.

quent. Telle est la réponse de saint Thomas[1].

Cependant ces distinctions, bonnes à dissiper de vains sophismes, n'éclaircissent pas la difficulté et ne projettent aucune lumière sur le point obscur : Comment le libre arbitre se détermine-t-il de lui-même sous la motion de Dieu? Comment la détermination de l'acte est-elle laissée au pouvoir de la raison et de la volonté?

Rien de plus vrai, et tout fidèle thomiste doit le proclamer hautement : ce point obscur, c'est le mystère, c'est l'invisible point de contact du fini et de l'Infini. Qui verrait l'être créé sortir du sein de Dieu, qui suivrait du regard l'influence ineffable qui tient les créatures hors du néant, celui-là saisirait peut-être dans son fond et à sa racine l'action de Dieu dans les causes secondes, et comprendrait, de quelque manière, que son efficace toute-puissance est la source première et la dernière explication de toute causalité. Mais nous, à qui toutes ces choses sont cachées dans les profondeurs de l'être et l'inaccessible hauteur de Dieu, nous pouvons entrevoir seulement les deux bouts de la chaîne, comme dit Bossuet, à savoir, l'irrésistible efficace de la motion de Dieu et l'indépendance propre de notre libre arbitre. Quant au chaînon lointain qui relie tous les anneaux dans une suite harmonieuse, il se voile à nos

1. Cf. *S. th.*, 1. 2. qu. 112, art. 3.

regards dans la transcendance mystérieuse de l'Être Divin[1].

C'est la pensée de l'Angélique Maître. « L'agent irrésistible, s'objecte-t-il au même endroit, meut par nécessité. Or la force infinie de Dieu est irrésistible : « Voluntati ejus quis resistit? (Saint Paul.) Donc Dieu meut la volonté par nécessité. » — Cela ne peut être, répond saint Thomas, « car la volonté divine s'étend non seulement à ce que la cause mue agisse, mais aussi à ce qu'elle agisse comme il convient à sa nature. Voilà pourquoi il est plus contraire à la divine motion de mouvoir la volonté par nécessité, ce qui ne convient pas à la nature de la volonté, que de la mouvoir avec liberté, comme il convient à sa nature[2]. »

1. « Quant à la question générale de la conciliation de la liberté avec le concours divin, je ne saurais mieux faire que de vous rappeler la doctrine de saint Thomas. *J'y vois*, pour ma part, *l'unique chance de sortir d'une pareille difficulté*, et elle ne laisse pas d'être fort évidente, pour peu qu'on la veuille examiner avec attention. L'efficacité de la cause, dit-il, n'influe pas seulement sur la production, mais encore sur le « mode d'être » de l'effet. Par conséquent, la souveraine efficacité de l'action divine doit tout à la fois atteindre et la substance de l'effet et le mode d'être spécial qu'elle entend lui donner; c'est-à-dire que l'effet est libre ou nécessaire, suivant que nécessaires ou libres sont les causes sur lesquelles elle agit. *Rien de plus évident.* » (Lettre du cardinal Pecci.)

2. Deus in voluntate agit non per modum necessitatis, quia *voluntatem non cogit,* sed movet eam non

N'est-il pas évident, par ce texte, que l'accord entre la motion divine et le libre arbitre, de même que l'accord entre notre liberté et les décrets divins ou la prescience divine, se trouve, selon saint Thomas, non pas dans la science, mais uniquement dans l'efficace universelle et transcendante de la causalité de Dieu ?

Ainsi tout s'accorde et se soutient dans la théorie de l'Angélique Maître[1].

auferendo ei modum suum, qui in libertate ad utrumlibet consistit. Et ideo, *quamvis divinae voluntati nihil resistat*, tamen voluntas, et quælibet alia res exequitur divinam voluntatem secundùm modum suum, quia et ipsum modum divina voluntas rebus dedit ut sic ejus voluntas impleretur; et ideo quædam explent divinam voluntatem necessario, quædam contingenter, *quamvis illud quod Deus vult, semper fiat*. (6 de veritate, art. 3, ad 3). — On le voit, tout l'accord est là, pour le saint Docteur : Dieu *meut efficacement* la volonté, mais il ne la *force* pas, il ne la *nécessite* pas. — Sur le sens du mot *cogere*, voir *S. th.*, I, 105, art. 4, ad 1 ; — 22 *de Veritate*, art. 8 et 9 : il n'est nullement synonyme d'*appliquer à l'acte*, de *faire agir*, mais de *violenter*. Dieu *fait agir*, il *applique à l'acte;* mais il ne *violente* pas, il ne *nécessite* pas, il ne *force* pas.

1. Je ne puis assez m'étonner de trouver ces lignes dans la *Lettre du cardinal Pecci :* « Ce qui me persuade et montre bien que saint Thomas a rejeté la prémotion comme ennemie de la liberté humaine, c'est ce principe parfaitement certain pour le saint Docteur : Tout ce qui implique une *disposition* inhérente au sujet communique par là même à celui-ci un

Reste maintenant la difficulté du péché. Se peut-il que notre volonté, mue par Dieu, se détermine à un acte si opposé à la volonté de Dieu ?

Ce serait impossible, répond saint Thomas, si la volonté était mue par Dieu seul ; mais la volonté se meut aussi d'elle-même, et de là

caractère de nécessité qui lui enlève toute liberté (*S. th.*, 1 p., qu. 14, art. 13, ad 3 — 6, *de Veritate*, art. 3, ad 8)... Si la prédestination était une *qualité*, une *forme* ou *disposition* intrinsèque au sujet prédestiné, il serait faux, aussi bien au sens divisé qu'au sens composé, de dire d'une manière absolue : — un prédestiné peut se damner, — puisque cette *disposition* nécessiterait le sujet en lui-même et ne lui permettrait pas de conserver *potentiam ad oppositum*. Or, la prémotion physique ou prédétermination est bien *quelque chose* d'intrinsèque à la volonté. Par une connexion nécessaire, elle entraîne l'opération, etc... Il est inutile, après tout ceci, de m'arrêter à faire remarquer que la prémotion ne peut être une « qualité, » COMME LE VEULENT BON NOMBRE DE PRÉDÉTERMINANTS, parce que saint Thomas le nie *expressis verbis* quand il dit formellement : *non est qualitas*, sed MOTUS. (*S. th.*, 1, 2, qu. 110, art. 2; cf. qu. 22, *de veritate*, art. 8.) Se peut-il quelque chose de plus clair ? » — Rien de plus clair, en effet, et voilà pourquoi précisément le saint Docteur, malgré le principe cité plus haut, n'a jamais « rejeté la prémotion comme ennemie de la liberté ; » car la prémotion n'est pas une *qualité*, ni une *forme*, ni une *disposition* intrinsèque et inhérente au sujet, mais un MOTUS : *actio moventis in moto est motus*. « Se peut-il rien de plus clair ? » JE N'AI JAMAIS VU UN PRÉDÉTERMINANT QUI DIT LE CONTRAIRE.

vient le péché. Voici les paroles du saint Docteur : « Dieu, agissant comme Moteur Universel, meut la volonté de l'homme à l'objet universel de la volonté, qui est le bien. Sans cette motion universelle, l'homme ne peut rien vouloir. Mais c'est l'homme qui se détermine, au moyen de la raison, à vouloir ceci ou cela, c'est-à-dire un bien réel ou un bien apparent. » Voilà comment la volonté de l'homme peut pécher malgré la motion de Dieu. Le saint Docteur ajoute : « Toutefois, Dieu meut spécialement des hommes à vouloir un bien déterminé, ceux, par exemple, qu'il meut par sa grâce [1]. »

Cette réponse de l'Angélique Maître a subi une infinité de commentaires. Les adversaires de la prédétermination physique y voient, plus clair que le jour, la négation expresse de cette théorie, et ils prétendent expliquer par ce seul passage toute la doctrine de saint Thomas sur la motion de Dieu dans la volonté. Une motion universelle au bien en général, disent-ils, telle qu'elle est enseignée dans l'article 4 de cette même question, voilà toute l'opération du Premier Moteur dans le libre arbitre; quant à l'acte libre qui a pour objet tel bien déterminé, vrai ou faux, il procède de la volonté seule. La pensée de saint Thomas est claire, et l'on comprend ainsi sans peine que la volonté puisse

1. Voir le texte dans l'Introduction, page 11-12.

pécher sous la motion universelle de Dieu[1].

Une pareille interprétation du texte ne peut évidemment se soutenir. Saint Thomas enseigne ouvertement, de la manière la plus formelle, que l'acte du libre arbitre, l'acte même du péché est produit et par la volonté, cause seconde, et par Dieu, Cause Première et Premier Moteur. Si la motion divine est appelée *universelle*, c'est uniquement à cause de son objet propre, qui est le bien en général; en fait, elle applique toujours la cause seconde à l'acte. Il est dit en propres termes : Dieu meut la volonté de manière à nous faire vouloir ceci ou cela, « facit nos velle hoc vel illud. » Toute interprétation contraire à cette doctrine si expresse est évidemment un contre-sens.

N'est-elle pas, du reste, ouvertement opposée aux dernières paroles du saint Docteur, quand il dit que « Dieu, par sa grâce, meut certains hommes à un bien déterminé? » Il s'agit évidemment d'une motion *ad hoc vel ad illud*, d'une véritable prémotion physique à l'acte volontaire; car le mot grâce signifie en cet endroit l'« auxilium Dei moventis » dont il est parlé sans cesse au traité *de gratiâ*[2]. Par conséquent l'interprétation proposée est contraire à la pensée du Maître.

1. Voir dans l'Introduction, page 12 et suivantes.

2. On doit parcourir ces questions si l'on veut voir l'importance de la théorie de la prémotion physique

Comment donc faut-il entendre ce passage fameux?

Il y a, me semble-t-il, deux interprétations possibles : l'une qui ne voit dans la réponse qu'*un seul acte* procédant à la fois de Dieu et du libre arbitre. Dieu, comme Premier Moteur, applique la volonté à cet acte, en tant que cet acte est une inclination au bien, objet universel de la volonté. Cette inclination, en effet, se trouve comprise dans tout mouvement volontaire; c'est même, nous l'avons vu, la raison pour laquelle Dieu meut la volonté à chacun de ses actes. Quant à l'homme, ainsi mu par Dieu, c'est lui qui détermine, par le jugement de sa raison, l'objet particulier de cet acte libre. Cette détermination *ad hoc vel illud* correspond à la détermination spécifique attribuée aux causes naturelles par rapport à la motion de Dieu. Saint Thomas ne parle

dans la doctrine de saint Thomas. On y trouvera : 1) le principe général : *nulla res creata potest in quemcumque actum prodire, nisi virtute motionis divinæ* (q. 109, art. 1 et 9); — 2) la nature de la motion : *actus moventis in moto est motus* (qu. 110, art. 2); — 3) son efficacité : *habet necessitatem, non quidem coactionis, sed infaillibilitatis* (qu. 112, art. 3); — 4) enfin sa nécessité pour l'acte libre : *ipse bonus motus liberi arbïtrii, est actus liberi arbitrii moti a Deo* (qu. 112, art. 2 — et dans les autres articles *passim.*) — (*S. th.*, 1, 2, qu. 109, etc.) — (Cf. 24, *de Veritate*, art. 14.)

pas d'une succession d'actes dans la volonté, mais d'un seul mouvement du libre arbitre, lequel est physiquement de Dieu, en tant qu'il est une tendance au bien général, et de l'homme, en tant que par sa raison l'homme détermine l'objet particulier de son vouloir. Ainsi comprise, cette réponse est très conforme à la théorie du saint Docteur. On s'explique, en effet, et que Dieu, par sa motion physique, « faciat nos velle hoc vel illud, » comme il est dit dans le *Contrà Gentiles*, et que, dans ce même acte, l'homme se détermine *ad hoc vel ad illud* par le jugement de la raison.

Or, cette interprétation est fondée sur l'article même où se trouve la réponse discutée. Afin de prouver que Dieu seul, comme agent extérieur, peut mouvoir la volonté, saint Thomas raisonne ainsi : « Voluntas habet ordinem ad universale bonum; undè nihil aliud potest esse voluntatis causa nisi ipse Deus, qui est universale bonum. » N'est-ce pas la raison même par laquelle le saint Docteur a prouvé que Dieu meut la volonté à tous ses actes? Donc, la motion au bien universel, dont il est parlé dans la réponse, est bien celle qui applique la volonté, même à son acte libre.

Quant à la détermination de l'acte par le jugement de la raison, l'Angélique Maître nous avertit expressément, dans l'article premier de cette question, qu'il distingue entre l'*exercice* et la *détermination* de l'acte, et que la déter-

mination se fait par un jugement de l'esprit[1].

Par conséquent, l'interprétation proposée est parfaitement thomiste. Saint Thomas répondrait à la difficulté : Le péché est possible, parce que Dieu n'est pas seul cause de l'acte du libre arbitre. L'homme, pour sa part, détermine l'acte à cet objet ou à celui-là. Or le péché peut se trouver précisément dans cette détermination spécifique *ad hoc vel ad illud*.

La seconde interprétation consiste à voir dans le texte *deux* actes successifs : un mouvement de la volonté au bien universel, et l'acte libre.

On fait remarquer que cette réponse est tirée d'un article intitulé : *utrùm voluntas*

1. Dupliciter aliqua vis animæ invenitur esse in potentiâ ad diversa : *uno modo*, quantùm ad agere vel non agere; *alio modo*, quantùm ad agere hoc vel illud..... Indiget igitur movente quantùm ad *duo*, scilicet quantùm ad *exercitium* vel usum actûs, et quantùm ad *determinationem* actûs; quorum primum est ex parte subjecti, quod quandoque invenitur agens, quandoque non agens : aliud autem est ex parte *objecti*, secundùm quod *specificatur* actus. (S. *th.*, 1, 11, 9, art. 1). Or, dans les articles 4 et 6, saint Thomas traite de la motion divine « quantùm ad *exercitium* actûs. » D'où l'on voit le véritable sens du texte de la fameuse réponse : « Homo per rationem determinat se ad volendum hoc vel illud. » Il s'agit évidemment de la détermination *objective et spécifique* par le jugement de la raison. — Voir plus haut page 15.

moveatur a solo Deo sicut ab exteriori principio. Cet article est le sixième d'une question dont l'article 4 a pour titre : *utrùm voluntas moveatur ab aliquo exteriori principio*. Évidemment, l'article 6 est la suite et le complément de l'article 4, et la motion attribuée à Dieu dans le dernier est celle-là même dont la nécessité a été démontrée précédemment. Voici cette démonstration. Le saint Docteur nous avertit d'abord que le moteur dont il veut prouver la nécessité n'est pas l'objet, mais l'agent; puis il raisonne ainsi : « Tout être qui, en agissant, passe de la puissance à l'acte, a besoin d'être mu par un moteur. Or, il est manifeste que la volonté commence à vouloir des choses qu'elle ne voulait pas auparavant. Donc, il est nécessaire qu'un moteur la meuve à vouloir. A la vérité, elle se meut elle-même, en tant que, de l'acte de vouloir la fin, elle passe à vouloir les moyens. Mais cela ne peut se faire que moyennant un conseil. Par exemple, si quelqu'un veut être guéri, il commence à penser comment il pourra atteindre ce but; et il arrive à ceci qu'il pourra être guéri par un médecin, et il veut cela. Mais comme il n'a pas toujours voulu actuellement la santé, il faut qu'il ait commencé à la vouloir par la motion d'un moteur. Que si la volonté s'était portée d'elle-même à vouloir la santé c'eût été moyennant un conseil antérieur, en vertu d'une autre volonté présupposée. Mais il est

impossible de remonter d'acte en acte à l'infini. Par conséquent, il faut admettre que, dans son premier mouvement, la volonté passe à l'acte par l'influence d'une cause motrice extérieure[1]. »

Tel est le raisonnement du saint Docteur. On voit qu'il s'agit du mouvement qui met en branle le libre arbitre. C'est un point de psychologie assez obscur que ces actions et réactions de la raison et de la volonté, d'où résulte l'acte libre[2]. Mais nous n'avons pas à entrer dans ce dédale. Il suffit de remarquer que saint Thomas ne prétend aucunement ici limiter l'opération divine dans le libre arbitre à cette motion universelle, qui fait passer la volonté au premier acte, point de départ de toute la série qui aboutit à l'élection. Selon saint Thomas, nous l'avons vu, l'acte même d'élection est produit directement par la motion de Dieu.

Que veut donc enseigner l'Angélique Maître ? Il indique simplement ce qui est nécessaire de la part de la volonté pour qu'elle se meuve d'elle-même, pour qu'elle soit principe de vie morale. Tel est, en effet, le but de cette remarquable analyse des actes volontaires par laquelle saint Thomas ouvre la seconde partie

1. Cf. *Cont. Gent.*, lib. 3, cap. 89, in fine. — Qu. 6, *de Malo.*

2. Voir la belle dissertation de Goudin *de Voluntario libero* (Philosophia thomistica, 3e partie).

de la *Somme*. Dans le traité du gouvernement divin, et quand il considère la volonté comme cause seconde, le saint Docteur enseigne clairement que Dieu meut la volonté à chacun de ses actes, même à l'acte libre. C'est là le lieu d'en parler et de le dire. Mais, dans le traité des actes humains, saint Thomas est placé au point de vue spécial de la volonté comme principe de la moralité de l'homme; il ne revient pas sur l'enseignement donné, il le complète en le précisant.

Telle est donc la pensée du Maître, dans la fameuse réponse sur la possibilité et l'origine du péché : Dieu, seul moteur extrinsèque de la volonté, la met en branle en la faisant passer au premier acte[1]; puis la volonté, moyennant la délibération de la raison, se porte d'elle-même à choisir le bien ou le mal; et c'est par là que le péché est possible.

1. On pourrait remarquer ici que, selon saint Thomas, le premier acte de la volonté est quelqufois libre et méritoire. Voir pour le premier acte des anges, *S. th.*, 1re p. qu. 63, art. 5, ad 3 et 4; pour le premier acte du Christ, *S. th.*, 3. p., qu. 34, art. 2 et 3; — pour le premier acte d'Adam, *S. th.*, 1 p., qu. 95, art. 1, ad 5. — Cf. 1, 2, qu. 111, art. 2. — Cet acte est de Dieu : « est ei ab agente, a quo habet esse. » Ne s'ensuit-il pas que la motion divine n'ôte pas le libre arbitre? Qu'une succession d'actes n'est pas nécessaire pour l'exercice de la liberté? Que la raison formelle objective de l'acte libre c'est ce qu'on nomme dans l'Ecole *indifferentia judicii?*

Quelque interprétation que l'on adopte, il n'y a, dans la réponse, rien de contraire à la théorie générale de la prémotion physique. On y trouve seulement que la possibilité du péché s'explique par ce fait que, sous la motion de Dieu, la détermination de l'acte est laissée au pouvoir de la raison et de la volonté.

La difficulté du péché se ramène donc à celle du libre arbitre, et l'obscurité mystérieuse de celle-ci s'étend sur celle-là. S'il était clair à nos yeux comment l'homme se détermine lui-même sous la motion divine, on verrait avec évidence qu'il est seul cause de sa détermination au péché.

Dans ce mystère cependant deux points apparaissent avec clarté.

Premièrement, Dieu ne peut être cause que la volonté se porte au mal plutôt qu'au bien, car cette préférence est une faiblesse, un défaut du libre arbitre, et Dieu n'est le principe que de la force et de la perfection. C'est une conséquence rigoureuse de la doctrine thomiste sur la motion de Dieu.

Secondement, Dieu n'est pas cause de l'imperfection morale qui constitue formellement le péché, car cette imperfection n'est pas un être, mais un manque, une privation d'être. « Ce défaut, dit le saint Docteur, est de la créature seule, c'est-à-dire du libre arbitre, en tant que celui-ci n'est pas dans l'ordre du pre-

mier agent, « deficit ab ordine primi agentis. » C'est pourquoi Dieu n'en est pas la cause, mais le libre arbitre. Chez un boiteux, la claudication a pour cause le défaut de l'organe et non la force motrice de l'âme, laquelle produit cependant tout le mouvement du boiteux. Ainsi Dieu est cause de l'acte physique du péché, mais il n'est pas cause du péché, parce qu'il n'est pas cause que cet acte ait ce défaut[1]. »

Mais d'où vient, dira-t-on, que Dieu meut la volonté à l'acte physique du péché?

Cela vient de la volonté, dit saint Thomas. « Quand un être est bien disposé à recevoir la motion du premier moteur, alors l'acte est parfait, selon l'intention du premier moteur; mais si l'être n'est pas disposé et prêt à recevoir la motion du premier moteur, alors l'acte est imparfait; et dans ce cas le premier moteur est cause de la réalité physique, mais non du défaut de l'acte, parce que ce défaut provient de ce que l'agent n'est pas dans l'ordre du premier moteur, « deficit ab ordine primi moventis. » Or Dieu, Premier Moteur de tous les êtres, en meut certains de façon à ce qu'ils se meuvent eux-mêmes; ce sont les causes libres. Si ces causes sont dans la disposition et l'ordre requis pour recevoir la motion divine, alors leurs actes sont bons, et tout vient de Dieu; mais si elles ne sont pas dans l'ordre

1. *S. th.*, 1, 2, qu. 79, art. 2.

voulu, l'acte manquera de cette perfection de l'ordre, et ce manque c'est précisément le péché. Dans ce cas, Dieu est cause de la réalité de l'acte ; mais le manque de perfection, la déformité morale ne vient que du libre arbitre[1]. » C'est donc l'indisposition de la volonté, et non pas la motion divine, qui est cause que l'acte physique du péché est produit par Dieu, agissant comme Moteur Universel du monde, et donnant à chaque être la motion qu'il est prêt à recevoir. Pourquoi ne redresse-t-il pas toujours le libre arbitre et ne prépare-t-il pas toujours la volonté à l'acte bon ? C'est le secret de sa sagesse et le mystère de ses impénétrables desseins.

Est-il possible de pousser plus loin les recherches et de voir en quoi consiste cette indisposition de la volonté, qui la met hors de l'ordre du Premier Moteur ?

Ce point est plongé dans les ténèbres du problème psychologique des actions et réactions de l'intelligence et de la volonté. L'expérience interne ne nous a rien appris là-dessus. Du reste, la question est toute métaphysique, comme celle de la motion de Dieu, et, à ce point de vue, il s'en faut qu'elle soit éclaircie. Cette indisposition, dit saint Thomas, n'est pas un défaut naturel de la volonté, sinon la volonté pècherait dans chacun de ses actes,

1. Qu. 3 *de Malo*, art. 2.

mais un défaut accidentel et volontaire. On doit le concevoir dans la volonté avant l'acte moral, puisqu'il est la racine du péché. C'est comme une attitude désordonnée de la volonté vis-à-vis de la droite raison et de sa fin propre[1]. Voilà ce que dit le saint Docteur. Assurément, le point obscur n'en est pas beaucoup éclairé; mais n'est-ce pas tout ce que l'on peut dire?

En résumé, le mal du péché ne saurait être attribué à la Cause Première; et, si la volonté pèche, c'est que, se déterminant elle-même en même temps que Dieu la meut, elle dévie, pour ainsi parler, de la ligne divine. Supposez l'indépendance du libre arbitre sous l'action de Dieu visible à notre esprit, la difficulté du péché est supprimée par le fait même.

Mais s'il est démontré, et que Dieu détermine efficacement le libre arbitre, et que la volonté, mue par Dieu, se détermine d'elle-même à l'acte, l'accord de ces deux faits est caché dans la transcendance de la cause première et de l'Être Divin.

Malgré ces ombres mystérieuses la théorie

1. *Cont. Gent.*, lib. 3, cap. 10. — C'est par là que le secours de Dieu pour bien agir devient *insuffisant*, et que l'intention divine est frustrée.

thomiste apparaît tout entière dans sa simple et sévère beauté :

Dieu, Cause Première, voit tous les êtres dans son essence comme cause ;

Il est cause, — dans l'éternité, par le décret qui prédétermine l'existence et les opérations de toutes les causes ; — dans le temps, par la motion très efficace qui fait agir physiquement toutes les créatures.

Mouvant toutes les causes, chacune selon sa nature propre, il fait agir les causes libres avec une parfaite liberté ;

Et de cette liberté de la créature sort parfois le péché, que Dieu ni ne veut ni ne fait, mais qu'il permet cependant pour des fins connues de son infinie sagesse.

Dieu, Principe de tout bien : voilà le Thomisme.

TROISIÈME PARTIE

PRÉDESTINATION ET RÉPROBATION

CHAPITRE IX.

LES TROIS QUESTIONS.

Dans le vaste problème des rapports de la Providence de Dieu avec le libre arbitre de l'homme, on peut sans doute donner la première place aux questions de la prescience, de la volonté et de l'opération de Dieu; mais la plus intéressante de toutes, celle qui frappe le plus l'esprit par les redoutables mystères qu'elle renferme, et qui met le plus en relief la toute-puissance souveraine et l'incompréhensible sagesse de l'Être Divin, c'est la question de notre destinée éternelle et de la responsabilité de Dieu dans l'ordonnance de l'univers.

Il faut en montrer d'abord le sens et l'étendue.

Le Docteur Angélique aime à comparer Dieu à l'ouvrier ou à l'artiste, et à faire ressortir l'Idée divine, archétype du monde, par une

sorte d'analogie avec l'idéal humain d'une œuvre d'art. Dieu connaît le monde par l'idée qu'il en a comme l'artiste voit son œuvre dans l'idéal qu'il a conçu. De même que l'idéal naît du génie de l'artiste, ainsi ce n'est pas du monde, mais de lui-même que Dieu tire son idée. La volonté divine donne à l'Idée la force de représenter et de produire le monde, comme la volonté de l'artiste détermine la réalisation de l'idéal. Et si l'homme avait sur la matière le même empire que Dieu sur le néant, la volonté de l'homme lui donnerait de son œuvre cette claire vision, que le décret divin donne à Dieu, en déterminant la vertu créatrice de l'Idée Éternelle. Enfin, pour réaliser l'idéal préconçu, l'artiste emploie des instruments qu'il meut selon son pouvoir et dont il se sert selon leur nature. Ainsi Dieu, pour exécuter son Idée éternelle, emploie l'activité des créatures et donne à chacune d'elles la motion puissante qui convient à sa causalité.

Mais il ne s'agit plus maintenant de prescience expliquée par l'Idée et le décret, ni de l'exécution de l'Idée au moyen des créatures mues par Dieu, il faut considérer l'Idée elle-même, qui renferme tout le plan de cet univers, et découvrir la raison du choix que Dieu en a fait et de l'ordonnance des choses qu'elle renferme.

Il va sans dire que nous ne cherchons pas

ici la cause de l'acte de Dieu. Rien ne peut agir physiquement sur Dieu, et le bien qu'il poursuit n'est autre que Lui-même. Mais les choses voulues de Dieu dépendent les unes des autres, non seulement dans l'ordre du devenir ou de la production, qui est celui de la causalité efficiente, mais encore dans l'ordre de la finalité. Une chose est ordonnée à une autre comme à sa fin. Sous ce rapport, quoique la fin ne soit pas *cause* que Dieu veuille les moyens, car Dieu veut toutes choses par un seul et même acte, et, pour ainsi parler, d'un seul coup, sans aller de l'une à l'autre; cependant Dieu veut le moyen pour la fin, c'est-à-dire que la fin est pour Dieu la *raison* de vouloir les moyens : *finis est ratio volendi ea quæ sunt ad finem*[1]. Pourquoi donc Dieu a-t-il choisi ce monde avec l'ordonnance des êtres et des événements qui le constituent?

Faisons-nous d'abord une idée exacte du libre choix de Dieu.

L'artiste ne conçoit pas toujours son idéal d'un seul coup; il le forme lentement, il amasse peu à peu les éléments que fécondera son génie. D'abord, il entrevoit comme un vague dessin de l'œuvre; puis les grandes lignes s'accusent, les formes apparaissent et se pré-

1 *Cont. Gent.*, I, 86, 87 : *S. th.*, 1 p., qu. 19, art. 5.

cisent, les traits se multiplient et s'achèvent, enfin, l'œuvre est conçue tout entière, rien n'y manque : l'idéal brille et rayonne dans sa perfection. En outre, le génie de l'artiste est lié par les lois qui régissent les matériaux réels de son œuvre et les instruments qu'il doit employer. Le beau, idéal suprême qu'il poursuit, il ne peut en concevoir la réalisation que dans les limites étroites des choses corporelles dont il dépend et qui entravent l'essor de son esprit.

Il n'en est pas ainsi de Dieu. Dans l'intelligence divine, l'infinité des créations possibles apparaît avec une clarté infinie ; tous les mondes réalisables y préexistent ensemble, et leurs divins exemplaires représentent avec les moindres détails le plan éternel de chacun d'eux. D'autre part, la puissance divine n'a de bornes que celles de l'être, et le néant même est docile au commandement divin.

De là cette question :

Pourquoi Dieu, entre tous les mondes, a-t-il choisi de créer cet univers ?

Il n'y a qu'une réponse à faire : parce qu'il l'a voulu.

On ne peut admettre, en effet, ni que Dieu soit nécessité par nature à créer un monde, ni qu'il soit nécessité, parce qu'il est bon et parfait, à créer le meilleur. Il a donc fait choix de ce monde par un acte très libre de sa toute-puissante volonté.

Mais la volonté de Dieu, c'est la première cause efficiente. Elle n'est pas la raison dernière des choses, car ce n'est pas l'activité de l'agent qui contient le dernier pourquoi de l'opération et de l'effet; c'est dans le bien, qui est la fin de l'agent, qui meut l'agent à agir, que se trouve la réponse au dernier de nos pourquoi.

Quel est donc le bien qui a, si l'on peut ainsi dire, provoqué Dieu à choisir ce monde?

Rien ne manque à Dieu, l'Être Parfait, l'Acte pur. Dieu n'a donc pas choisi ce monde pour avoir un bien dont il serait privé. Par conséquent, c'est dans le Bien Absolu, qui est Dieu-même, que se trouve la raison du choix de Dieu. Or, le Bien Absolu ne peut que se répandre et se communiquer. Dieu donc a voulu créer pour faire part de sa perfection aux créatures, et il a choisi notre univers parce qu'il a voulu en faire part dans la mesure et de la manière où la perfection divine y est réalisée[1].

1. *S. th.*, 1 p., qu. 44, art. 4; *Cont. Gent.*, lib. 3, cap. 17-20. « Quod Deus suam bonitatem amet, hoc necessarium est; sed ex hoc non necessario sequitur quod per creaturas repræsentetur, quum sine hoc divina bonitas sit perfecta. Undè quod creaturæ in esse producantur, etsi ex ratione divinæ bonitatis originem habeat, tamen ex simplici Dei voluntate dependet. Supposito autem quod Deus creaturis suam bonitatem communicare, secundùm quod est possi-

La beauté du monde consiste dans cette réalisation de la Bonté de Dieu.

Voilà pourquoi Dieu a choisi de créer cet univers.

Mais cette question, à laquelle je viens de répondre pour la création tout entière, elle se pose de même au sujet de ses diverses parties. Qui n'a désiré savoir la raison divine de certains événements ou phénomènes naturels? Pourquoi telle catastrophe, et pourquoi tel fléau? Qui n'a cherché le secret providentiel d'une destinée cruelle? Qui n'a demandé le pourquoi du sort malheureux d'un être aimé? Qui n'a interrogé la Providence sur les raisons de ses impénétrables desseins?

Allons pas à pas dans les ombres de ce problème.

bile, velit per similitudinis modum, ex hoc rationem accipit quod sint creaturæ diversæ; non autem ex necessitate sequitur quod secundùm hanc vel illam perfectionis mensuram aut secundùm hunc vel illum numerum rerum. » (*Cont. Gent.*, lib. 3, cap. 97.) Ce chapitre contient une sorte d'esquisse du plan divin. Dieu, Être Parfait, veut se communiquer au dehors. Il ne le peut qu'en multipliant et diversifiant les créatures. De là les différences spécifiques des êtres. Ces différences engendrent les rapports de causalité, la diversité des opérations et la variété des effets; d'où suit l'évolution harmonieuse du monde.

L'univers se déroule dans la durée des temps par une suite ininterrompue de phénomènes, qui forment, avec les multiples chaînes des causes et des effets, la trame de l'histoire des mondes. Cette évolution se produit sous la double influence des causes efficientes et de la finalité. Si vous prenez un fait du monde matériel, de ce monde qui est soumis au déterminisme de la nature, la raison de son existence se trouve, sans nul doute, dans ses antécédents et les lois qui les régissent. C'est ainsi que l'état actuel du monde physique s'explique, dit-on, par l'évolution lente et progressive d'une nébuleuse cosmique soumise aux lois du mouvement. Les phénomènes actuels ont toute leur raison d'être dans les phénomènes passés; l'état présent est une suite nécessaire de l'état antérieur ; et de moment en moment, anneau par anneau, on remonte la chaîne des êtres et des temps jusqu'à l'origine des choses. L'histoire du monde matériel est comme le développement, dans la durée, de quelques théorèmes de mécanique. Tout fait s'explique ainsi par ses causes efficientes. Quant à sa finalité, s'il est difficile de la marquer avec précision dans le monde inorganique, elle frappe tous les regards dans les grands phénomènes de la vie. Cependant, ni dans la chaîne des causes, ni dans celle des fins, la raison ne s'arrête aux créatures; elle va jusqu'à Dieu, Cause Première et Fin Der-

nière des choses, et n'accepte comme explication totale d'un fait que celle qui se révèle dans la volonté et la bonté de Dieu. Car c'est Dieu qui a librement choisi cette suite de causes et d'effets; et par conséquent la raison dernière de leur existence n'est pas autre que la raison de ce libre choix divin[1].

Est-ce là qu'aboutissent aussi toutes les questions sur le sort et la destinée des hommes? La raison dernière de notre histoire, de notre vie sur la terre, et de notre éternité, se trouve-t-elle aussi dans la volonté de Dieu?

Les différences qui existent entre les hommes sont innombrables. On ne pourrait en trouver deux qui se ressemblent exactement. La santé, le tempérament, la stature, les formes du corps; l'intelligence, le jugement, le goût, la mémoire, le talent, l'éloquence et les autres qualités de l'esprit; la volonté, le courage, la droiture, la loyauté, l'honneur, la vertu et tout ce qui constitue le caractère; la fortune, la naissance, les affaires, le succès, le hasard des relations sociales : toutes ces distinctions, aux variétés infinies, ne permettent pas, dans tout le cours des siècles, d'identifier deux vies humaines. Où est la raison dernière de ces différences? Sans nul doute, chacune d'elles pourrait s'expliquer par le concours des causes naturelles et des causes libres qui ont

1. *Cont. Gent.*, II, cap. 39-46; *S. th.*, 1 p., qu. 47.

influé sur l'existence et la vie d'un homme. Mais ne faudra-t-il pas remonter, d'influence en influence et de cause en cause, jusqu'à Celui qui a librement choisi cet enchaînement prévu de causes et d'effets, qui, semblables à des torrents dont les eaux se précipitent de divers points de l'horizon, ont formé le fleuve tranquille, aux rivages riants, ou la rivière impétueuse, aux bords arides et désolés, d'une existence humaine?

Prenons au hasard la vie d'un homme, qu'elle soit faite de richesse et de jouissance, ou de misère et de douleur. Où sont les causes de cette vie? Trouvons-les en lui et hors de lui; énumérons-les toutes, comptons et mesurons les responsabilités. Est-ce tout? et la raison est-elle satisfaite? Non; il faut pousser jusqu'à Dieu et lui demander pourquoi il a choisi cet ordre de causes avec leur résultat. Le libre choix de la Cause Première est la seule dernière raison de tout.

Mais si le dernier pourquoi de la destinée terrestre est en Dieu, est-ce en Dieu seul aussi que se trouve le dernier pourquoi de la destinée éternelle? La foi nous enseigne que l'homme a été créé dans un état surnaturel qui lui donnait droit à une béatitude toute divine. Une qualité mystérieuse, que la conscience ne perçoit pas, sorte de communication de la nature même de Dieu, qui établit entre l'homme et Dieu un rapport incompréhensible

de fils à père, et qu'on nomme la grâce, constitue ce sublime état. Or, toute l'humanité, par la faute de son premier ancêtre Adam, est déchue de cette haute condition; et depuis lors, tous les hommes naissent privés de la grâce, c'est-à-dire souillés du péché originel. Par cette privation, le genre humain était exclu de la béatitude divine, terme de l'état surnaturel. Cependant, le Fils Éternel de Dieu, dans sa miséricorde infinie, a voulu relever l'humanité de sa chute, satisfaire absolument à la justice du Père, et rouvrir aux hommes les portes du ciel. C'est le mystère adorable de notre Rédemption par la croix, de notre justification par le sang et les mérites de Jésus-Christ, de notre salut éternel par les sacrements qui nous apportent la grâce avec le pardon des péchés. Telle est la vie mystérieuse et surnaturelle de l'humanité, où les hommes marchent à la lumière de la foi, nourrissant leurs âmes de la vérité qui est le Christ, fortifiant leurs volontés par la grâce, soutenus par elle dans la lutte contre les passions du cœur et les entraînements du mal. Ils avancent ainsi dans la voie étroite qui mène à la béatitude de Dieu. L'homme est mis au monde pour vivre cette vie là, car c'est elle seule qui prépare l'éternité. Voilà pourquoi les différences que l'on voit entre les hommes ne sont rien auprès des différences cachées qui les distinguent dans la vie surnaturelle. La grande, l'importante clas-

sification des hommes, est celle des justes et des pécheurs sur la terre, c'est-à-dire de ceux qui ont la grâce et de ceux qui ne l'ont pas, mais surtout celle des élus et des réprouvés, des prédestinés et des damnés, c'est-à-dire de ceux qui jouissent et de ceux qui souffrent dans l'éternité.

Où est l'origine première et la raison dernière de cette classification[1] ?

Il faut remarquer que tous les hommes ne sont pas personnellement responsables devant Dieu de leur condition surnaturelle, c'est-à-dire de leur état de justice ou de péché. Ceux qui manquent absolument de vie morale, les petits enfants, par exemple, et les pauvres êtres entièrement privés de raison, ne sont les auteurs ni de leur sainteté, s'ils ont reçu la grâce par quelque sacrement, ni de leur péché, si la souillure originelle n'a pas été effacée de leur âme. S'ils meurent dans cet état de péché, et, par suite, s'ils sont exclus de la béatitude divine[2], faut-il en chercher toujours la raison

1. « Prima causa hujus diversitatis accipienda est ex parte ipsius Dei, qui diversimodè suæ gratiæ dona dispensat, ad hoc quod ex diversis gradibus pulchritudo et perfectio Ecclesiæ consurgat ; sicut etiam diversos gradus rerum instituit, ut esset universum perfectum. (*S. th.*, 1, 2. qu. 112, art. 4.)

1. Sur l'état des enfants morts avec le seul péché originel, voir le *Supplément* de la *Somme*, qu. 71.

immédiate dans les causes libres, de qui ces êtres dépendaient, ou se trouvera-t-elle quelquefois dans le cours nécessaire des seuls agents naturels? Il importe peu; car en remontant les degrés des unes et des autres, c'est toujours à la Volonté Divine, comme à la Cause Première unique, que la raison s'élève, et c'est devant elle que se pose le dernier pourquoi [1].

Mais les hommes doués de raison sont tous personnellement responsables de l'état de justice ou de péché dans lequel ils se trouvent au sortir de cette vie. Quelque difficulté qu'il y ait à expliquer, dans bien des cas, cette responsabilité personnelle, elle n'en est pas moins hors de doute comme un fait affirmé par Dieu, qui seul éclaire et scrute les profondeurs de la conscience humaine : c'est une vérité de la foi. Aucun homme adulte ne s'est trouvé, en quittant la terre, dans l'inimitié de Dieu, c'est-à-dire privé de la justice surnaturelle, que par un acte de son libre arbitre, par un péché mortel de sa propre volonté. D'où il suit que la raison

Ils sont privés de la vision surnaturelle de Dieu, mais ils jouissent d'un véritable bonheur naturel.

1. « Ce n'est donc point au hasard ni précisément au cours des causes secondes qu'il faut attribuer la mort d'un enfant, ou devant ou après le baptême; c'est à un dessein formel de Dieu, qui décide par là de son sort; *et jusqu'à ce qu'on ait remonté à cette source, on ne voit rien dans les choses humaines.* » (Bossuet, *Défense de la tradition*, liv. 9, chap. 22.)

immédiate de l'état dans lequel meurt un homme adulte, au point de vue surnaturel, et partant du sort qui lui est fait dans l'éternité, c'est son libre arbitre. Dieu qui nous a créés sans nous ne veut pas nous justifier et nous sauver sans nous, dit saint Augustin, car sa grâce, tout comme sa motion, nous laisse notre entière liberté; et quoiqu'il ait la puissance d'empêcher et d'effacer tous les péchés, il veut cependant permettre que les hommes, créatures défaillantes, n'agissent pas toujours avec perfection. Cependant la distribution des grâces, et partant toute la vie surnaturelle de l'homme, quelque grande que soit la part du libre arbitre, dépend premièrement de Dieu, qui a prévu et choisi le cours des causes surnaturelles avec non moins de liberté que celui des phénomènes du monde naturel et des agents physiques. C'est ainsi que tout l'univers, pour l'ensemble et pour chaque partie, n'a son explication dernière que dans le libre choix de la Volonté divine et la manifestation de la divine Bonté.

Voici maintenant les questions du problème.

A un architecte qui vient de bâtir un superbe palais, on peut demander deux choses concernant la disposition des matériaux : 1° pourquoi toutes les pierres ne sont-elles pas égales par la forme et la grandeur? pourquoi sont-elles diversement placées dans l'édifice? —

2° Pourquoi, entre deux blocs semblables et parfaitement égaux, avez-vous choisi l'un pour en tirer un chapiteau, une colonnette, et l'étaler aux regards de tous, tandis que vous avez jeté l'autre dans les fondements ou les assises des murailles ?

Dien est le grand ouvrier de ce monde, l'Architecte de l'univers. On peut l'interroger de la même manière.

1° Pourquoi y a-t-il des soleils et des grains de sable, des cèdres géants et d'imperceptibles brins d'herbe, des océans sans bornes et d'humbles filets d'eau, des minéraux et des corps vivants, des plantes et des hommes ? — 2° Pourquoi cet atome, cette molécule d'oxygène, de préférence à toutes les autres, se trouve-t-elle ici ou là, sur la terre ou dans les cieux, enseveli dans les gisements terrestres ou employé dans le cerveau de l'homme au travail de la pensée ?

1° Pourquoi les inégalités de la vie, des riches et des pauvres, des hommes robustes et d'autres maladifs, des gens à qui la vie n'a que des sourires et d'autres que brise la douleur ? — 2° Pourquoi cet homme-ci a-t-il reçu la richesse, la santé, les plaisirs, et celui-là, au contraire, est-il en proie à la misère, à la souffrance, à tous les maux de cette vie ?

1° Pourquoi des justes et des pécheurs, des élus et des réprouvés ? — 2° Pourquoi ceux-ci prédestinés et ceux-là réprouvés ?

Voilà le problème redoutable, le terrible pourquoi que la raison humaine ose poser à Dieu. Car c'est Dieu qui doit répondre, puisqu'il s'agit de la raison de son libre choix.

1° Pourquoi Dieu a-t-il choisi parmi tous les mondes possibles cet univers où la matière est ainsi distribuée, où tant d'inégalités existent entre les hommes, où il y a des pécheurs avec des justes, de malheureux réprouvés à côté d'élus bienheureux?

2° Pourquoi Dieu a-t-il choisi cet univers où Pierre est prédestiné et Judas réprouvé, où Pierre est riche et Judas pauvre, où cet atome est dans le soleil et celui-là au fond des mers?

Voilà les questions que la raison se pose au sujet de la disposition providentielle de l'univers.

Nous allons nous arrêter de préférence à celles qui regardent les élus et les réprouvés. Une autre vient s'y joindre dans l'esprit d'un philosophe chrétien. La foi nous enseigne que Dieu veut sincèrement le salut de tous les hommes. Comment accorder cette volonté de Dieu avec le libre choix qu'il a fait d'un monde où tous les hommes ne sont pas sauvés? N'est-il pas facile à Dieu, s'il le veut efficacement, de sauver tous les hommes? Qu'est-ce donc que cette volonté divine qui manque son but? Si Dieu veut les sauver tous, comment

permet-il le péché et la perte éternelle de plusieurs ?

Le problème se réduit donc à trois questions[1] :

1° Pourquoi Dieu a-t-il fait choix d'un monde où il y a des prédestinés et des réprouvés ?

2° Pourquoi ceux-ci sont-ils élus et non pas ceux-là ?

3° Comment ce libre choix d'un monde, où il y a des réprouvés, s'accorde-t-il avec la Bonté de Dieu et sa Volonté sincère de sauver tous les hommes ?

A quoi bon, dira quelqu'un, fouiller dans

1. Ces trois questions se posent pour tout théologien et pour tout philosophe qui croit en Dieu. (Cf. ma *Critique du Molinisme* et la *Réplique* au R. P. Th. de Régnon, S. J.) « Avant tout décret, dit ce Révérend Père, Dieu connaît de toute éternité ce que chaque homme ferait librement dans chacun des ordres providentiels où il pourrait être placé. Alors, Celui qui est sage dans toutes ses œuvres, libre dans ses dons, impénétrable dans ses desseins, *choisit* entre tous les autres un de ces ordres pour le bien qu'il contient, et ce choix *décrète de toute éternité le sort éternel de l'homme.* » Là se posent naturellement les trois questions. Il est vrai que le Révérend Père les prévient : « Ne demandez pas, ajoute-t-il, *pourquoi* Dieu a choisi tel ordre plutôt que tel autre, ni *pourquoi*, par ce choix, il a prédestiné saint Pierre et réprouvé Judas. Molina ne répond à cette *question indiscrète* que par l'exclamation de l'Apôtre : « O Altitudo ! » Répondre qu'une question est *indiscrète* et embarrassante, cela empêche-t-il toujours de la poser ?

ces mystères? N'est-ce pas pousser au delà des bornes la curiosité de l'esprit? La raison orgueilleuse prétend-elle mesurer la sagesse de Dieu et juger le plan des mondes?

Non, certes, la raison chrétienne ne connaît pas cet orgueil; elle confesse son néant devant l'Infinie Sagesse, elle ne cherche pas à pénétrer les secrets de Dieu. Mais soumise à la foi et marchant à sa lumière, elle ose aventurer ses pas vers les vérités cachées, et recueillir, aux portes même du mystère, les faibles et vacillantes lueurs, vestiges presque éteints, d'une vérité qui disparaît dans l'infini. La philosophie croyante et docile est audacieuse, car elle sait que la Foi, céleste guide qui la tient par la main, ne la laissera jamais se perdre dans les abîmes de l'erreur.

CHAPITRE X.

LES TROIS RÉPONSES.

Un petit article de saint Thomas résume le chapitre précédent.

Il y a deux choses dans la Providence, dit-il : le plan du monde et l'exécution de ce plan. Quant au plan, Dieu en est l'auteur immédiat, car les plus petits détails des choses sont présents à sa pensée, et c'est lui qui donne à toutes les causes la force de produire les effets qu'il veut. Mais dans l'exécution du plan conçu, Dieu emploie l'activité des créatures; non, certes, qu'il ne puisse agir seul, mais parce qu'il veut communiquer aux créatures l'éminente perfection de la causalité[1].

D'où l'on voit avec évidence que si, dans le cours naturel des choses, l'existence d'un être ou la production d'un fait s'explique par les

1. *S. th.*, 1 p., qu. 22, art. 3; qu. 103. art. 6; — *Cont. Gent.*, III, 83, 94, 97.

causes créées, cependant la raison dernière en doit être cherchée en Dieu, seul auteur du plan et de l'ordonnance du monde.

Plaçons-nous donc au point de vue du plan divin, et cherchons en Dieu la solution du grand problème.

Dieu voit tout d'un seul regard et ordonne tout par un seul décret. Il ne va pas d'une vérité à l'autre ; sa volonté ne passe pas d'un objet à un autre objet. Cependant il connaît tous les liens des vérités entre elles, et il veut tous les rapports qui existent entre les objets de son unique vouloir. Notre esprit imparfait et borné ne peut embrasser d'une seule vue la vérité tout entière. Ce n'est que pas à pas qu'il arrive à parcourir une petite partie du champ morcelé de la science. Voilà pourquoi la raison humaine établit un certain ordre et des distinctions logiques dans sa manière de concevoir la Cause Première et d'analyser les attributs de Dieu. De même, elle distingue plusieurs idées dans l'essence divine et diverses parties dans le plan de l'univers. Rien ne s'oppose à ces abstractions de l'esprit, car elles portent sur les objets du savoir ou du vouloir de Dieu, et non sur l'unité et la simplicité très parfaites de l'acte divin lui-même[1].

1. « In voluntate divina nec ordo nec distinctio est ex parte actûs voluntatis, sed solummodo ex parte volitorum. » (23 *de Veritate*, art. 2, ad 1.)

Arrêtons nos regards sur une partie du plan de Dieu, et, si l'on peut ainsi dire, détachons-en par la pensée tout ce qui regarde la vie surnaturelle et la destinée des hommes. Supposons la faute d'Adam, le genre humain souillé du péché d'origine, la rédemption par le Christ, et suivons attentivement toute l'ordonnance de la restauration de l'humanité.

Pourquoi y a-t-il des prédestinés et des réprouvés? Pourquoi ceux-ci prédestinés et non pas ceux-là?

Nous voici au point.

Qu'est-ce que la prédestination[1]?

La Providence, dit saint Thomas, consiste dans l'ordonnance et la direction des êtres vers leur fin. Or, les créatures ont une double fin : l'une, qui est sans proportion avec leurs forces naturelles qu'elle dépasse infiniment; c'est la vie éternelle, qui consiste à voir Dieu. L'autre est la fin proportionnée à la nature et à l'activité de chaque être. Or, quand un être ne peut de lui-même atteindre un but, il a besoin d'y être porté ou lancé par un autre, comme la flèche par l'archer. Voilà pourquoi la créature raisonnable est, pour ainsi parler, projetée par Dieu à la vie éternelle. Le plan de cette projection préexiste en Dieu, dans l'ordon-

1. *S. th.*, 1 p., qu. 23. — 6 *de Veritate.*

nance générale des choses vers leur fin; il est dans l'idée divine comme l'œuvre d'art dans l'esprit de son auteur. Ainsi donc, il y a dans la pensée de Dieu un plan de projection, une destination de la créature raisonnable à la fin surnaturelle : voilà précisément ce qu'on nomme prédestination.

La prédestination, on le voit, est une partie de la Providence. Comme dans la providence, on peut voir en elle le plan conçu et décrété, et l'exécution de ce plan. Mais, à proprement parler, elle ne signifie que l'idée éternelle de notre destinée, et on doit la définir : le plan divin de l'ordonnance de certaines créatures au salut éternel, « ratio ordinis aliquorum in salutem æternam in mente divinâ existens. »

La prédestination est donc l'éternelle préparation de la grâce, comme dit saint Augustin; elle est le décret qui nous la confère et qui par elle nous fait enfants de Dieu. Elle est aussi l'éternelle préparation de la gloire céleste. « Prædestinatio includit voluntatem conferendi gratiam et gloriam[1]. » Et la volonté absolue de Dieu ne manquant jamais son effet, il s'ensuit que la prédestination est toujours infaillible.

1. Ad prædestinationem duo sequuntur scilicet consecutio finis, qui est glorificatio, et collatio auxilii ad consequendum finem, quod est appositio gratiæ, quod ad vocationem pertinet. Undè et prædestinationi duo effectus assignantur, scilicet gratia et gloria (6 *de Veritate*, art. 1).

Tout prédestiné est nécessairement sauvé — (nécessité de conséquence), et nul prédestiné ne peut manquer son salut — (au sens composé)[1].

Analysons maintenant le décret de prédestination.

La prédestination, avons-nous dit, est une partie de la Providence. Or, la Providence n'est pas une simple idée représentative de l'ordre des êtres; c'est une idée impérative, un décret, « ratio præceptiva[2]. » Quelle est la raison de ce décret? Saint Thomas répond que le décret qui ordonne une chose à sa fin, présuppose que celui qui décrète veut la fin : « Non

1. *S. th.*, 1 p., qu. 23, art. 3, ad 3; art. 6. — Qu. 116, art. 1 et 3. — *Cont. Gent.*, III, 94. — 6 *de Veritate*, art. 4, ad 4; — art. 3, ad 3, 4, 7 et 8. — Dans cet article on lit que « liberum arbitrium deficere potest a salute. Tamen in eo quem Deus prædestinat, tot alia adminicula præparat, quod vel non cadat, vel, si cadat, quod resurgat; sicut exhortationes, et suffragia orationum, *donum gratiæ*, et alia hujusmodi, quibus Deus adminiculatur homini ad salutem. Si ergo consideremus salutem respectu liberi arbitrii, non habet certitudinem, sed contingentiam; respectu autem causæ primæ, quæ est prædestinatio, habet certitudinem ». Cette certitude, qui vient de la prédestination, saint Thomas l'appelle *certitudo ordinis :* l'ordre de la Cause Première, qui produit son effet par les moyens indiqués. Il est évident que le *donum gratiæ* comprend l'*auxilium Dei moventis*. — Cf. Quodl. XI, art. 3.

2. *S. th.*, 1 p., qu. 23, art. 4; — 5 *de Veritate*, art. 1.

præcipitur aliquid ordinandum in finem, nisi præexistente voluntate finis[1]. » Par conséquent, la prédestination de certains hommes au salut éternel présuppose logiquement que Dieu veut les sauver.

Considérons cette divine volonté du salut et voyons quels sentiments elle renferme. Dans ce bon vouloir, dit le saint Docteur, apparaissent le *choix* et l'*amour*, « electio et dilectio. » L'amour, en tant que Dieu veut le salut, qui est un très grand bien; et qu'est-ce qu'aimer, sinon vouloir du bien à celui qu'on aime? Le choix, en tant qu'il veut ce bien du salut aux uns plutôt qu'aux autres, « aliquibus præ aliis[2]. »

Libre choix, amour gratuit, voilà ce qui est caché dans la prédestination. Poussons un peu plus l'analyse. Pour nous, c'est le bien déjà existant qui provoque l'amour, car notre amour n'est pas créateur. Nous commençons donc par aimer, et nous donnons ensuite nos préférences à l'être aimé. Mais Dieu, tout au contraire; sa volonté cause le bien, son amour crée son objet : il aime d'abord celui qui sera l'objet de ses préférences. D'où l'on voit que, à l'égard des élus, l'ordre logique des sentiments divins, c'est premièrement l'amour, puis

1. Ad directionem in finem præexigitur voluntas finis (6 *de Veritate*, art. 7).
2. Cf. 6 *de Veritate*, art. 1.

le choix, et la prédestination vient ensuite. Les prédestinés sont des *élus*, et avant tout des *bien-aimés* [1].

La prédestination débute donc et finit par l'amour. Être aimé, puis être élu et prédestiné : voilà le principe et l'ordre ; être élu et prédestiné, pour aimer et être aimé : voilà l'ordre et la fin et l'éternel repos. Toute la vie surnaturelle : appel divin, grâce et justice, repentir et sainte mort, tout vient de l'amour et tout y va ; tout est œuvre d'amour et tout le prépare : l'amour commence et l'amour termine tout.

Mais pourquoi donc Dieu n'aime-t-il pas également tous les hommes ? Pourquoi ne sont-ils pas tous élus et prédestinés ?

C'est le mystère de la réprobation. Aucun ne trouble l'esprit autant que celui-là ; et si la raison pouvait l'éviter, sans tomber dans l'absurde de nier la liberté de Dieu et la responsabilité de l'homme, assurément elle ne l'admettrait pas. Mais si le salut est possible à tous et si chacun est responsable de sa perte ; si Dieu a la puissance de réaliser tous les possibles et s'il use librement de son pouvoir, qui n'est forcé de reconnaître que, si tous les hommes ne sont pas élus et prédestinés, c'est que Dieu

1. Prædestinatio præsupponit electionem et dilectionem ; electio vero dilectionem (6 *de Veritate*, art. 1).

n'a pas choisi pour tous des ordres providentiels aboutissant à la gloire éternelle[1]? Il faut donc, pour échapper à l'absurde et sans s'effrayer du vain son des mots, confesser et regarder en face le mystère.

Le divin amour qui sauve effectivement les bien-aimés, cet amour plein de miséricorde et de tendresse, n'est pas donné à tous les hommes. Dans la masse des fils d'Adam, souillés de la tache originelle et à qui la porte du ciel est fermée, Dieu fait un choix ; tous sont rachetés, tous sont appelés, mais tous ne sont pas élus à la béatitude divine : « aliquos reprobat », dit saint Thomas.

C'est un fait incontestable. Quiconque croit à un Dieu tout-puissant, et que ce Dieu, s'il le voulait, pourrait sauver tous les hommes, doit admettre que si Dieu ne les prédestine pas tous, s'il ne donne pas à tous des grâces efficaces, c'est qu'il ne le veut point. Le fait de la réprobation est une conséquence rigoureuse du dogme de la toute-puissance de Dieu. Dieu donc réprouve certains hommes.

Comment faut-il entendre et expliquer cette volonté-là ?

Écoutons l'Angélique Maître. La Providence, dit-il, doit permettre certaines imperfections et défaillances dans les êtres[2].

1. Voir p. 190, note 1, le sentiment des molinistes. Cf. la *Critique du Molinisme*.

2. *S. th.*, 1 p., qu. 23, art. 3.

Tel est le principe posé par saint Thomas. Mais ne semble-t-il pas, au contraire, que la Providence divine doive assurer la perfection de toutes choses?

Non, dit le grand Docteur[1], car la Providence divine est universelle, et par conséquent ne doit pas procurer le bien particulier au détriment du bien général. Or, le bien général de l'univers serait amoindri si chaque être obtenait toute sa perfection. En effet, l'univers n'ayant pour raison d'être que de manifester les perfections de Dieu, son premier bien consiste dans le nombre et la diversité des créatures, une seule créature ou une seule espèce de créatures ne pouvant assez représenter l'Être divin. Il s'ensuit que les unes doivent être plus parfaites que les autres et former une gradation harmonieuse, depuis la matière, potentialité pure, jusqu'aux esprits, qui se rapprochent par degrés de l'Acte pur. De cette diversité et inégalité de nature résultent les rapports de causalité, les actions et réactions des éléments, la lutte entre les forts et les faibles, le changement, l'évolution. Les êtres matériels sont corruptibles, et leurs espèces ne se perpétuent que par génération. De là des conflits d'activités, des souffrances, d'apparents désordres, toute la série des maux physiques, dont la raison profonde

1. *S. th.*, 1 p, qu. 22, art. 2, ad 2.

échappe à notre ignorance du plan général de l'univers[1]. Ne convient-il pas aussi que la créature marque le néant de son être par l'imperfection de ses actes et les défauts de ses productions? Il entre donc dans le bien général de l'univers que l'homme défaille dans la vie morale comme toutes les créatures dans la vie physique, et que Dieu ait ainsi l'occasion de montrer, par des signes plus éclatants, la grandeur de sa puissance et la tendresse miséricordieuse de son amour[2]. Le péché, qui fait éclater la vertu des justes et les attributs de Dieu, contribue de la sorte au bien général, à la beauté du monde[3].

Ainsi s'exprime saint Thomas, et cette manière d'entendre les desseins de Dieu, si con-

1. Quamvis videatur nobis quod omnia æqualiter bonis et malis accidant, ex hoc quod nescimus quà de causà divina Providentia singula dispenset; non est tamen dubium quin in omnibus bonis et malis, quæ eveniunt sive bonis sive malis, sit recta ratio, secundùm quam divina Providentia omnia ordinat. Et *quia eam ignoramus*, videtur nobis quod inordinatè et irrationabiliter eveniant; sicut, si aliquis intraret officinam fabri, videretur ei quod instrumenta fabrilia essent inutiliter multiplicata, si nesciret rationem utendi unoquoque; quorum tamen multiplicatio ex causà rationabili apparet ei qui virtutem artis intuetur (5 *de Veritate*, art. 5, *ad* 6).

2. *S. th.*, 1 p., qu. 47; — qu. 48, art. 2; — *Cont. Gent.*, lib. 3, cap. 71.

3. Universi pulchritudo ex ordinatà bonorum et malorum adunatione consurgit (*Cont. Gent.*, III, 71).

forme du reste à la réalité des choses, nous fait voir qu'en vérité la Providence divine doit permettre et le mal et le péché. Loin d'être contraire à la perfection de Dieu, cette permission en est, semble-t-il, une suite naturelle dans l'ordonnance de l'univers[3]. C'est ainsi qu'il entre dans les secrets desseins de l'Infinie Sagesse de permettre les péchés et qu'il y ait des pécheurs, et de ne point pardonner tous les péchés ni relever tous les pécheurs, mais de *permettre* au contraire, « pour des raisons qui lui sont connues, » dit Bossuet, que plusieurs manquent leur fin dernière : « permittit aliquos a fine deficere. » C'est là ce qu'on exprime par le mot réprouver : « et hoc dicitur reprobare ».

3. Il était « au pouvoir de Dieu d'empêcher la chute des hommes et des anges, ... et même sans blesser leur libre arbitre... Il pourrait empêcher tous les péchés et convertir tous les pécheurs ; et s'il ne le fait pas, ce n'est pas qu'il ne le puisse avec une facilité toute-puissante ; mais c'est que, pour des raisons qui lui sont connues, il ne le veut point... Dieu agit en Dieu lorsqu'il agit comme une cause première toute-puissante et universelle, qui fait servir au bien commun ce que les causes particulières veulent et opèrent de bien ou de mal... Telle est donc la raison profonde par laquelle Dieu n'est pas obligé d'empêcher le mal du péché : c'est qu'il peut en tirer un bien, et même un bien infini ; par exemple, du crime des Juifs, le sacrifice de son Fils, dont le mérite et la perfection sont infinis. » (Bossuet, *Défense de la tradition,* livre XI, chap. III et IV.

Il faut bien entendre cette divine *permission*.

Écartons d'abord de notre esprit la pensée que Dieu veuille et cause le péché, et qu'il destine certains hommes à le commettre. Ce ne serait pas moins horrible que de croire que Dieu choisit des hommes à dessein de les faire souffrir éternellement et de se délecter de leurs supplices. Ces abominables conceptions ne peuvent trouver place que dans les égarements fatalistes et la froide et cruelle imagination d'un Calvin.

Le cœur de l'Angélique Maître était trop ouvert à l'amoureuse influence du Dieu de la croix et de l'eucharistie pour que sa doctrine ait la moindre apparence de ressembler à de pareils blasphèmes. Non, Dieu, le Souverain Bien, ni ne veut ni ne cause le péché, et il ne destine pas des hommes à être des pécheurs.

Voilà pourquoi, si la prédestination a toute la certitude de la causalité divine, la réprobation n'a que celle de la prescience[1]. Dieu pré-

1. Il y a une différence énorme entre la certitude de la prédestination et celle de la réprobation. « Hæ duæ certitudines differunt : quia certitudo prædestinationis est certitudo *cognitionis* et *ordinis;* certitudo autem reprobationis, vel præscientiæ, est certitudo *cognitionis* tantùm. Non enim Deus præordinat ad peccandum homines reprobos, sicut prædestinatos ordinat ad merendum (6 *de Veritate*, art. 4. — cf. *S. th.*, I, 23, art. 3, ad 2).— C'est que Dieu ne *cause*

voit seulement les péchés et les pécheurs, il ne les fait point; il permet qu'il s'en trouve dans le monde, mais il ne prend pas ses complaisances à les y placer; ils ne sont pas son ouvrage et le but de son travail, mais, pour ainsi dire, des défauts de la matière et des imperfections des instruments, qu'il tolère et fait tourner, autant qu'il le peut, au bien général de l'univers, à la beauté de l'ensemble.

Cependant, il faut se garder d'amoindrir la Providence divine, et ne pas tomber dans l'excès d'ôter à Dieu l'ordonnance du monde, dont nous savons qu'il est l'auteur à lui seul. Le péché n'arriverait pas sans sa permission, et il n'y aurait point de pécheurs ni de damnés s'il ne le voulait de quelque manière.

La prédestination n'est pas une simple prescience; de même, la réprobation : il y a de plus en chacune d'elles un certain ordre providentiel. « Reprobatio non nominat præscientiam tantùm, sed aliquid addit secùndum rationem, sicut et providentia. » Et voici ce qu'il faut ajouter à l'idée de prescience pour avoir l'idée totale de réprobation : la *permission* du péché et la *sentence* pénale. « Sicut prædestinatio includit voluntatem conferendi gratiam et gloriam;

pas le péché; il le *permet* et le *connaît* seulement. Voilà pourquoi les réprouvés sont appelés parfois *praesciti*.

ità reprobatio includit *voluntatem permittendi* aliquem cadere in culpam, et inferendi damnationis pœnam pro culpâ[1]. »

Il y a donc deux parties dans la réprobation : la permission de la chute et la sentence d'éternelle damnation.

La sentence est œuvre de justice, car elle suppose nécessairement la connaissance certaine du péché; mais la permission de la chute se conçoit dans la volonté divine, parallèlement, si l'on peut ainsi dire, à l'amour et au choix des élus. Insondable mystère, où notre pauvre raison se perd! « Dieu aime tous les hommes et même toutes les créatures, puisque à toutes il veut quelque bien, et que c'est là ce qu'on appelle aimer; mais il ne veut pas à toutes tout le bien possible : il ne veut pas à certains hommes le bien de la vie éternelle, — il ne le veut pas de cette volonté efficace et absolue, qui ne manque jamais son effet, — et par là il les réprouve[2]. » Le réprouvé n'est pas aimé : là commence cette mystérieuse séparation d'avec les prédestinés; n'étant pas aimé, il n'est pas élu pour la gloire[3], et par conséquent il n'entre pas dans la prédestination.

1. *S. th.*, I, 23, art. 3.
2. *S. th.*, I, 23, art. 4, ad 1m ; — Cf. qu. 20, art. 3.
3. « Reprobatio directè non opponitur praedestinationi, sed electioni ; quia qui eligit, alterum accipit et alterum rejicit, quod dicitur reprobare. » (6 *de Veritate*, art. 1, ad ultimum.)

Dieu le délaisse et l'abandonne; il permet qu'il pèche, et ne le retire pas de son péché[1].

Abandon redoutable, qui est un effet de la réprobation et le premier châtiment de la faute! Le miséricordieux amour qui prédestine produit dans ses élus et la grâce et la gloire; mais l'inscrutable Sagesse qui réprouve, ne produit nullement le péché et la chute dernière : elle les permet; elle ne relève pas les pécheurs; elle frappe suivant les rigueurs tempérées de la divine justice[2].

Voilà comment il faut entendre, d'après saint Thomas, la prédestination et la réprobation des hommes. La prédestination est l'œuvre de l'amour; la réprobation est un effet de la providence générale.

Nous touchons à la question.

Ces décrets divins sont-ils motivés du côté de l'homme, c'est-à-dire y a-t-il dans l'homme quelque chose qui le rende digne de la prédestination ou de la réprobation? Ou bien l'amour et le choix de Dieu est-il purement gratuit, et Dieu n'a-t-il égard en cela qu'à sa volonté et à son bon plaisir[3]?

1. « Ex hoc ipso quod impios non retrahit a malo culpæ, dicitur eos dimittere » (*S. th.*, I, 22, art. 2, ad 4).
2. *S. th.*, I, 23, art. 3, ad 2m. — Cf. qu. 19, art. 9.
3. Cette question de la *gratuité* regarde évidem-

La réponse est facile. L'amour de Dieu n'est-il pas cause de tout bien ? Donc, l'amour qui prédestine n'est pas provoqué par un bien de l'homme. Et le péché arriverait-il si Dieu ne le permettait auparavant ? Donc, la permission du péché, en quoi consiste la réprobation, ne peut être justifiée par le péché même. Prédestination et réprobation, amour qui sauve, effroyable abandon, rien n'est réglé par la prescience divine [1].

C'est la doctrine de la prédestination *ante prævisa merita* et de la réprobation *ante prævisa demerita*.

L'Angélique Docteur l'expose en ces termes [2].

N'allons pas chercher, dit-il, le motif de la prédestination dans la conduite que les âmes auraient mené durant une vie antérieure à celle d'à présent, comme le pensait Origène ; ni dans le libre arbitre, ainsi que le soutenaient les Pélagiens ; ni dans une prévision quelconque de l'usage que les hommes feront des

ment les seuls adultes, puisqu'il s'agit de mérites et de démérites prévus. Mais la doctrine de la gratuité est générale. Pour forcer les Pélagiens, saint Augustin les ramenait toujours au cas des petits enfants. (Voir Bossuet, *Défense de la tradition*, livre IX, chap. XXII.)

1. Hæc separatio non est propter aliquam diversitatem inventam in his qui separantur (6 *de Veritate*, art. 1).

2. *S. th.*, 1 p., qu. 23, art. 5 ; — *de Veritate*, art. 2).

grâces reçues. Tout cela est chimérique ou n'explique rien. Voici ce qu'il faut dire.

On peut se placer à deux points de vue. Si l'on considère séparément les effets de la prédestination, à savoir la grâce et la gloire, on voit qu'ils sont cause l'un de l'autre. Sous le rapport de la finalité, la gloire est cause de la grâce; sous le rapport du mérite, au contraire, la grâce est cause de la gloire. De telle sorte que Dieu décrète de donner la gloire d'après les mérites, et qu'il donne la grâce pour faire mériter la gloire.

Mais il faut se placer à un autre point de vue et considérer ensemble les deux effets de la prédestination, grâce et gloire. A prendre ainsi le plan divin, il est impossible que l'homme soit cause de sa prédestination; car tout ce qui mène l'homme au salut est une suite de ce qu'il est prédestiné, même ce qui le prépare à la grâce. Donc il n'y a rien dans l'homme qui le rende digne de la prédestination. Ainsi considérée, la prédestination n'a qu'un motif, le bien divin, qui en est le terme en même temps que le principe premier.

Telle est la doctrine de saint Thomas : gratuité de la prédestination totale.

Quant aux effets partiels[1], la grâce est don-

1. Cette question de l'ordre entre les effets de la prédestination, Bossuet la traite, avec raison, de « préci-

née pour la gloire, et par suite, le don de la grâce présuppose en Dieu la volonté de conférer la gloire, car « la fin est la raison de vouloir les moyens, » et « le décret ordonnant les moyens présuppose la volonté de la fin [1]. » Mais si Dieu veut gratuitement donner la gloire, il ne veut cependant la donner qu'au mérite. « Deus non vult gloriam *dare gratis,* sed *vult gratis* dare gloriam pro meritis. » C'est la formule thomiste de la prédestination.

La gratuité de la réprobation résulte clairement de celle de la prédestination. En effet, si les élus de Dieu ne méritent pas d'être l'objet de cet amour et de ce choix, le reste n'en est pas plus indigne, et Dieu lui pourrait faire la même miséricorde, s'il le voulait; mais, dit Bossuet, « pour des raisons qui lui sont connues, il ne le veut point [2]. »

sion peu nécessaire à la piété, » et « d'abstraction assez inutile. » Les néomolinistes cependant font consister en cela tout leur molinisme. « Les thomistes et les conguistes, dit le R. P. de Régnon, enseignent que Dieu prédestine gratuitement à la gloire antécédemment à toute prévision des mérites, tandis que les molinistes disent que *la prédestination à la gloire suit la prévision des mérites.* » (Voir ma *Critique du Molinisme.*)

1. *S. th.*, 1 p., qu. 24, art. 4. — *Cont. Gent.*, lib. I, cap. 86. — 6 *de Veritate,* art. 1.

2. « Ea quæ ex parte nostrà sunt, non sunt causa quare unus reprobetur et alius prædestinetur. » (6 *de Veritate,* art. 2, ad 4.)

C'est l'insondable abîme, où l'esprit humain, pris de vertige, ne peut rien voir. Il voit cependant que, si Dieu permet le péché, ce n'est pas dans le but de livrer les pécheurs aux supplices; car, si la peine est le terme du péché, suivant l'ordre de la justice, elle n'en est assurément pas la fin, c'est-à-dire ce qui en fait l'attrait et lui donne l'aspect d'un bien désirable[1]. Ce n'est donc pas parce qu'il veut les punir que Dieu permet que certains hommes manquent leur fin, mais uniquement pour manifester sa perfection, d'après les desseins cachés de sa Providence dans le choix et le gouvernement de cet univers[2].

Dieu donc prédestine et réprouve, et rien dans l'homme ne motive et n'explique le libre choix de Dieu. Toute la raison en est dans les secrets de la Sagesse divine.

1. *S. th.*, 1 p., qu. 43, art 6, ad 1 : « Licet culpa *terminetur* ad pœnam, sicut meritum ad præmium; tamen culpa non intenditur propter pœnam, sicut meritum propter præmium : sed potiùs e converso, pœna inducitur ut vitetur culpa (Cf. qu., 1, *de Malo*, art. 5, ad 1 et 17).

2. *Facere malum propter bonum*, — reprehensibile est, nec Deo potest attribui : sed *ordinare malum in bonum*, hoc non contrariatur bonitati : et ideo — *permittere* malum propter aliquod bonum indè eliciendum — Deo attribuitur. (5 *de Veritate*, art. 4, ad 10.) Cf. *S. th.*, 1, 19, art. 9, ad 3.

Écoutons maintenant le Docteur Angélique répondre à nos pourquoi [1].

Pourquoi des prédestinés et des réprouvés?

On peut entrevoir dans la Perfection de Dieu, dit-il, pourquoi il y a des prédestinés et des réprouvés. Le monde ayant pour but de manifester les perfections divines doit contenir toutes sortes d'êtres. C'est pour cela que Dieu permet le mal. Le genre humain, comme l'univers, est naturellement sujet à des défaillances. Dieu donc a voulu montrer, chez les hommes qu'il prédestine, la perfection de sa miséricorde, et chez les réprouvés, celle de sa justice, « per modum justitiæ puniendo. » Voilà pourquoi Dieu a fait des élus et des réprouvés. « Et hæc est ratio quare Deus *quosdam* prædestinat et *quosdam* reprobat [2]. »

1. *S. th.*, 1 p., qu. 23, art. 5, ad 3.

2. Le R. P. Th. de Régnon, S. J., néomoliniste, trouve que « Dieu, qui peut se proposer pour fin positive et antécédente de manifester sa miséricorde, *ne peut* se proposer pour fin positive et antécédente de manifester sa justice vindicative. » — Cette impossibilité est-elle évidente? — Bossuet ne l'a pas vue. « Les hommes veulent bien entendre, dit-il, les permissions du péché qui tournent à leur avantage. Mais quand on vient à leur dire que Dieu permet leurs péchés pour faire éclater sa justice, comme cette permission tend à les faire souffrir, leur amour-propre s'y oppose. Il n'en faut pas moins reconnaître que Dieu permet le péché parce que sans cette permission il n'y aurait point de justice vengeresse et qu'on ne connaîtrait

Mais si l'on demande pourquoi il a prédestiné ceux-ci et réprouvé ceux-là, « quare hos elegit in gloriam et illos reprobavit, » la raison humaine ne sait que répondre une chose : *parce qu'il l'a voulu*, « NON HABET RATIONEM NISI DIVINAM VOLUNTATEM. » C'est l'incompréhensible mystère de l'élection et de l'amour.

Pour achever de rendre sa pensée, l'Angélique Maître emploie ces comparaisons. Dans l'univers matériel toute la matière première des êtres est homogène. Pourquoi cette masse

pas la sévérité de Dieu, qui est aussi adorable et aussi sainte que sa miséricorde. » (*Défense de la tradition*, livre XI, chap. v). — Molina lui-même ne paraît pas l'avoir aperçue. « Aliqui volunt communiorem scholasticorum sententiam non ità esse intelligendam, quasi Deus, ante præscientiam peccati originis, quosdam, quos voluit, elegerit, reliquos, pro suâ liberâ voluntate, rejecerit ac reprobaverit, ad suæ misericordiæ et justitiæ vindicativæ ostensionem ; sed quod id fecerit, post notitiam peccati, saltem originis, dùm per Christum et in Christo (cujus incarnatio, si Adamus non peccasset, futura non esset) quotquot beandi erant, de statu perditionis in sempiternam felicitatem perducere statuit... In quo *non cernitur* illa, Deo indigna, inhumanitas sive crudelitas, quod sine ullâ ratione ex parte reproborum, et culpâ, quæ id mereretur, voluerit Deus tantam hominum multitudinem rejicere et reprobare... (*Concordia*, in qu. 23, art. 4 et 5, disp. 1, memb. 8, édition Lethielleux, 1876, page 480). — Molina enseigne que la manifestation de la justice est une des fins, quoique non pas la seule ni la principale, pour lesquelles Dieu permet les péchés et réprouve les pécheurs. (*Ibid.*, pp. 436-439.)

de matière existe-t-elle sous diverses formes et constitue-t-elle différents corps? C'est que Dieu a voulu dans le monde matériel des espèces variées. Mais pourquoi cette portion de matière est-elle précisément de l'air et celle-là de l'eau? L'unique raison en est la volonté divine. De même dans un édifice : pourquoi y a-t-il des pierres ici et des pierres là? on peut l'expliquer sans peine. Mais pourquoi cette pierre est-elle ici plutôt que là? c'est le choix de l'ouvrier ou de l'architecte.

Si Dieu donc ne prédestine pas ces hommes, c'est qu'il ne le veut point. Voilà tout ce que notre faible raison peut savoir de ce mystère.

Dieu cependant ne fait aucune injustice aux réprouvés, car la prédestination, le choix, l'amour, toutes ces divines privautés, ne sont pas le payement d'une dette, mais un don absolument gratuit. Et qui n'est libre de ses dons? Comme le père de famille dont parle Jésus-Christ, l'amour infini peut dire à l'homme : *Tolle quod tuum est, et vade; an non licet mihi quod volo facere*[1] ?

Mais si Dieu n'est pas injuste à l'égard des réprouvés, nous savons cependant qu'il veut

1. Matth. 20, 15. — Sur tout cet exposé, cf. *Cont. Gent.*, lib. 3, cap. 161. 162, 163.

leur salut éternel : « Vult omnes homines salvos fieri, et ad agnitionem veritatis venire[1]. » Comment accorder cette volonté du salut pour tous avec la réprobation de plusieurs[2], peut-être du plus grand nombre[3]?

C'est que, dit saint Thomas[4], cette volonté générale n'est pas absolue, mais conditionnelle, « non est simpliciter velle, sed secundùm quid. » Les théologiens disent, après le Damascène, qu'elle est *antécédente* et non pas *conséquente*. Toujours est-il qu'elle manque d'efficacité. Dieu ne veut pas efficacement le salut de tous, car, s'il le voulait, de cette volonté toute-puissante qui produit toujours son effet, assurément tous les hommes seraient sauvés.

Qu'est-ce donc que cette volonté antécédente et inefficace[5] ?

Une *velléité* plutôt qu'une volonté absolue, répond saint Thomas; car tout ce que Dieu

1. Saint Paul, 1re à Tim., 2, 4.
2. La question de la volonté antécédente embrasse les petits enfants aussi bien que les adultes. Le jésuite Vasquez soutenait que cette volonté ne regardait pas les petits enfants qui meurent sans baptême. Mais l'opinion commune des théologiens est contre ce sentiment. (Voir Bossuet, *Défense de la tradition*, livre IX, chap. XXII).
3. Cf. *S. th.*, 1 p., qu. 23, art. 7, ad 3.
4. *S. th.*, 1 p., qu. 23, art. 4, ad 3.
5. *S. th.*, 1 p., qu. 19, art. 6, ad 1; — cf. 23, *de Veritate*, art. 2.

veut simplement et absolument s'accomplit.

Pour le bien entendre, il faut considérer que Dieu veut dans la créature tout ce qui est bon. Or, une chose prise absolument et en elle-même peut être bonne ou mauvaise, qui, jointe à telles ou telles circonstances, devient le contraire. Par exemple, la vie d'un homme est un bien, et tuer un homme est un mal, à prendre les choses en soi; mais si cet homme est un criminel dangereux, sa vie est un mal, et il est bon de le tuer. On peut dire, d'après cela, que le juge veut, d'une volonté antécédente, que l'homme vive, mais, d'une volonté conséquente, il veut que l'homicide soit pendu. De même le salut de tous les hommes est voulu de Dieu d'une volonté antécédente, car, absolument parlant, c'est un bien que l'homme soit sauvé; mais, conséquemment, Dieu veut que certains hommes soient damnés, parce qu'ainsi l'exige sa justice, « secundùm exigentiam suæ justitiæ[1]. »

1. In voluntate divinâ non ponuntur *antecedens* et *consequens* ad importandum ordinem successionis, qui repugnat æternitati; sed ad denotandum diversam comparationem ejus ad volita. — Quia Deus omnes homines propter beatitudinem fecit, dicitur *voluntate antecedente* omnium salutem velle; sed quia quidam suæ saluti adversantur, quos ordo suæ (divinæ) sapientiæ ad salutem venire non patitur propter eorum defectum.... eos per justitiam damnat. (23 *de Veritate*, art. 2, in corpore et ad 8).

Qu'est-ce à dire? et en conséquence de quoi Dieu veut-il que certains hommes soient damnés?

Il y a dans la réprobation quelque chose de pénal, à savoir, la damnation et le délaissement dans le péché; et quelque chose qui n'a point ce caractère de justice, à savoir, la permission de la faute, et, avant tout, le malheur de n'être point aimé et élu de Dieu comme le sont les prédestinés.

Sans nul doute, la condamnation à la peine est une conséquence de ce que Dieu veut montrer sa justice par le châtiment des pécheurs; elle suppose donc en Dieu la prescience, et partant la permission du péché (car Dieu ne prévoit les péchés qu'autant qu'il les permet), et, de plus, l'intention de manifester la perfection de la Justice divine[1].

Mais la volonté de permettre que certains hommes manquent leur fin, cette partie négative de la réprobation, de quoi est-elle la conséquence, et comment s'accorde-t-elle avec la volonté générale du salut de tous? — Dira-t-on qu'elle est une suite du péché originel[2]? —

1. Aliquem hominem vult Deus salvari voluntate antecedente, ratione humanæ naturæ quam ad salutem fecit; sed vult eum damnari, voluntate consequente, propter peccata quæ in eo inveniuntur. (23 *de veritate*, art. 2, ad 2.)

2. 6 *de Veritate*, art. 2, ad 9.

Assurément, le péché originel a rendu tout le genre humain indigne de la béatitude surnaturelle; et l'on comprend que Dieu puisse vouloir, en conséquence, infliger aux hommes la peine d'être privés éternellement de voir la divine essence, et qu'il permette que plusieurs meurent en état de péché. Mais la volonté antécédente persiste en Dieu, malgré la chute d'Adam, puisque le Christ est venu et qu'il est mort pour le salut de tous les hommes, et que des secours sont donnés à tous, en vue des mérites du Christ, afin qu'ils puissent se sauver. La réprobation négative ne paraît donc pas être une conséquence du péché originel. Du reste, la raison, dans ses recherches, ne s'arrête pas au péché originel; elle demande pourquoi Dieu a permis ce péché et ses déplorables suites.

Poussés jusque-là, les thomistes disent que cette volonté générale est soumise aux intentions de la divine Sagesse dans le choix de cet univers. *O altitudo divitiarum sapientiæ et scientiæ Dei; quàm incomprehensibilia sunt judicia ejus, et investigabiles viæ ejus*[1]. Là est le secret divin de la permission du péché, de la chute des hommes et des anges et de la perte éternelle de plusieurs. C'est qu'en vérité la volonté antécédente n'est pas réellement contraire à la volonté qui permet la faute et la

1. S. Paul, *Ad Romanos*, XI, 33.

perte du pécheur[1]. Vouloir le salut de tous, et en même temps, sans autre considération, porter contre quelques-uns la sentence de mort éternelle, voilà une contradiction évidente. Mais permettre que certains hommes, par leur faute, manquent le but de la vie, alors même qu'on juge bon et qu'on désire qu'ils l'atteignent, et qu'on leur fournit les moyens d'y arriver, s'ils le voulaient, cela n'est aucunement contradictoire, et s'accorde très bien dans le plan général de la Providence de Dieu.

Telle est la théorie thomiste de la prédestination et de la réprobation.

Dieu, Cause Première et Fin Dernière des créatures, et de toute l'ordonnance des mondes : — C'est donc lui qui a librement voulu l'existence de prédestinés et de réprouvés. Les uns et les autres manifestent les perfections divines, et c'est leur raison d'être dans l'univers.

Ainsi s'accorde, dans la Providence générale du monde, la volonté antécédente avec le fait de la réprobation. Mais si notre faible raison entrevoit dans la Perfection Infinie pourquoi il y a des prédestinés et des réprouvés, elle ne voit d'autre motif de la prédestination des uns

1. Defectus peccati, quo aliquis redditur dignus pœnâ in præsenti vel in futuro, non est volitus a Deo neque voluntate antecedente neque voluntate consequente; sed est ab eo solummodo permissus. (23 *de Veritate*, art. 2.)

en particulier et de la réprobation des autres que le simple bon plaisir de Dieu.

Tout revient donc, en dernière analyse, à la volonté de Dieu.

1° Si Dieu voit, dans son essence, et les choses qui existent dans la suite des temps, et toutes les vérités contingentes, c'est que sa volonté les détermine.

2° S'il gouverne les agents créés et les meut chacun selon sa nature propre et ses dispositions, c'est par l'efficace souveraine de sa causalité transcendante, laquelle a sa source dans la Toute-puissante Volonté.

3° Enfin, s'il y a dans l'univers des inégalités mystérieuses, l'explication dernière c'est encore la divine Volonté.

La Volonté de Dieu, voilà donc l'universelle cause. Mais la Volonté, c'est le Bien, et le Bien, c'est l'Amour : l'Amour est le premier et le dernier mot des choses.

CONCLUSION

Ce petit livre a été écrit dans l'unique but d'exposer en quelques pages la véritable pensée de saint Thomas d'Aquin sur les rapports de la divine Providence avec notre libre arbitre. Personne ne doutera qu'il ne soit l'œuvre d'un esprit sincère et religieusement intéressé à saisir exactement et à rendre avec fidélité la pure doctrine de l'Angélique Maître.

Ai-je réussi dans mon dessein? Ma religion ne s'est-elle pas égarée?

Je n'ai pas la naïveté de croire que ma conviction, quelque bien fondée qu'elle soit, gagnera tous les esprits. J'espère cependant que ce qui me paraît si clairement être la vérité pénétrera de soi-même dans certaines âmes, et fera du moins quelque impression sur tous ceux que rien n'attache à des sentiments opposés.

Quant aux autres, je les prie de considérer

comment ils peuvent répondre aux questions que voici :

1° Selon saint Thomas, est-il que Dieu ne connaît les créatures, même les intelligences et les volontés, qu'en lui-même en tant qu'il est cause[1] ?

2° Est-il que Dieu est cause de tous les être distincts de lui, « alia à se », substances et phénomènes, agents et opérations, en tant que sa volonté détermine la réalisation effective des idées divines[2] ?

3° Est-il que, pour accorder la causalité de Dieu avec la contingence et la liberté des créatures, saint Thomas n'a jamais recours à une prescience divine de futurs conditionnels, mais toujours uniquement à l'efficace universelle et transcendante de cette causalité[3] ?

1. *S. th.*, I, qu. 14, art. 5 : *utrùm Deus cognoscat alia a se.* — *Cont. Gent.*, I, cap. 49 : *quod Deus cognoscit alia se*; — cap. LXIII et suiv. jusqu'au LXVIII : *quod Deus cognoscit motus voluntatis*; — cap. LXIX-LXXI. — *De Veritate*, qu. 2; *de Scientiâ Dei*, art. 3; *utrùm Deus alia a se cognoscat*; — art. 4, 5, 8.

2. *S. th.*, I, qu. 14, art. 8 : *utrùm scientia Dei sit causa rerum*, — qu. 19, art. 4 : *utrùm voluntas Dei sit causa rerum*, ad 4m. — 2 *de Veritate*, art. 14 : *utrùm scientia Dei sit causa rerum.*

3. *S. th.*, I, qu. 19, art. 8 : *utrùm voluntas Dei necessitatem rebus volitis imponat;* — qu. 22, art. 4 : *utrùm providentia rebus provisis necessitatem im-*

4° Selon saint Thomas, est-il que Dieu, agissant comme Cause Première et Premier Moteur, applique réellement toute cause seconde, et même la volonté, à agir[1] ?

5° Est-il que Dieu meut le libre arbitre, même à l'acte physique du péché, — qu'il nous fait vouloir ceci ou cela, — qu'il opère en nous nos élections mêmes[2] ?

6° Est-il que la motion divine détermine la cause seconde à exercer son activité, en même temps qu'elle est déterminée par la cause seconde à produire telle espèce d'acte ou d'effet[3] ?

7° Est-il que la volonté agit toujours quand

ponat, — qu. 23, art. 6. — *Cont. Gent.*, I, cap. LXXXV : *quod divina voluntas non tollit contingentiam a rebus*, — III, cap. LXXII et LXXIII : *quod divina providentia non excludit contingentiam a rebus, nec arbitrii libertatem*, — cap. XCIV : *de certitudine divinæ providentiæ.*

1. In 3, *de Potentiâ*, art. 7 : *utrùm Deus operetur in operatione naturæ.* — *S. th.*, I, qu. 105, art. 4 : *utrùm Deus possit movere voluntatem creatam ;* — art. 5 : *utrùm Deus operetur in omni operante.* — *Cont. Gent.*, III, cap. LXVII : *quod Deus est causa operandi omnibus operantibus ;* — cap. LXX, — cap. LXXXIX : *quod motus voluntatis causatur a Deo*, — cap. XC.

2. *S. th.*, I. qu. 83, art. 1, ad 3m, — I, II, qu. 79, art. 2 : *utrùm actus peccati sit a Deo.* — *Cont. Gent.*, III, cap. LXXXIX, XC, XCII, CXLVIII. — 3 *de Malo*, art. 2 : *utrùm actio peccati sit a Deo*, — art. 3.

3. Cf. *loc. cit.* suprà, n° 4. — *Cont. Gent.*, III, cap. LXVI.

Dieu la meut, et que cependant c'est le jugement de la raison qui détermine l'espèce de l'acte[1] ?

8° Est-il que la motion divine s'accorde d'elle-même avec le libre arbitre, et non pas au moyen d'une prescience quelconque[2] ?

9° Selon saint Thomas, est-il que la prédestination et la réprobation, prises dans leur ensemble, ne sont pas réglées par la prescience de nos œuvres[3] ?

10° Est-il que la gloire est la fin de la grâce, et que, pour Dieu même, la fin est, non pas la cause, mais la raison objective de vouloir ce qui est pour la fin[4] ?

11° Est-il que la raison providentielle de la réprobation en général est de manifester la justice divine, tandis qu'il n'y a d'autre raison de la réprobation particulière que la simple volonté de Dieu[5] ?

12° Est-il enfin que, selon saint Thomas, la volonté antécédente s'accorde avec la réproba-

1. *S. th.*, I, II, qu. 9, art. 6, ad 3m ; — qu. 10, art. 4, ad 3m. — *Cont. Gent.*, III, cap. LXXXIX, XCII.

2. *S. th.*, I, qu. 83, art. 1, ad 3m ; — qu. 105, art. 4, ad 2m ; — I, II, qu. 10, art. 4. — *Cont. Gent.*, I, 68, 89, 148. — 6 *de Veritate*, art. 3, ad 3m.

3. *S. th.*, I, qu. 23, art. 5. — *Cont. Gent.*, III, cap. CLXIII. — 6 *de Veritate*, art. 2.

4. *S. th.*, I, qu. 23, art. 5 et 4. — *Cont. Gent.*, I, cap. LXXXVI.

5. *S. th.*, I, qu. 23, art. 5, ad. 3. — *Cont. Gent.*, III, cap. CLXI.

tion négative ou permission de la perte finale, uniquement parce que ce n'est pas une volonté *simpliciter*[3] ?

Dans ces *douze* questions tient le thomisme tout entier. J'ai répondu *oui* à chacune d'elles, et je ne suis en cela qu'un faible écho de l'Angélique Docteur. Un disciple fidèle pourrait-il répondre autrement ?

Mais c'est peu de redire les enseignements d'un si grand Maître. Il faut surtout, à son exemple, aimer et contempler, dans cette doctrine simple et profonde, l'Éternelle Vérité, qui est le Christ.

3. *S. th.*, I, qu. 23, art. 4, ad 3m.

NOTE

LE LIBRE ARBITRE ET LA PRÉMOTION PHYSIQUE.

Extrait de l'*Opuscule du card. Pecci*, par le R. P. GUILLERMIN, O. P., maître en théologie, professeur de dogme à l'Institut catholique de Toulouse.

Je prends la question par la base, et je demande : qu'est-ce que la liberté ? — C'est un mode spécial de procéder à l'opération, un rapport particulier entre l'agent et son acte.

En quoi consiste ce mode spécial, ce rapport particulier qu'on appelle la liberté ? — Il consiste dans une certaine suréminence et domination de l'agent sur son acte, en vertu de laquelle il lui appartient de faire qu'il y ait opération plutôt qu'il n'y en ait pas, ou qu'elle soit telle et non pas autre. Aussi saint Thomas définit-il l'agent libre : *illud agens quod est causa sui* (*in quantùm agentis*), c'est-à-dire qui a en soi le pouvoir, la force active de se poser en telle ou telle autre condition, relativement à la raison d'agent.

D'où vient à l'agent cette suréminence et domination sur son acte ? — Elle lui vient de ce que sa faculté appréhensive et son activité appétitive ont pour objet adéquat le bien sous une raison universelle et non pas sous une raison particulière. Pour qu'il y ait liberté, il faut qu'au moment même où il produit son

opération et tant qu'elle dure, l'agent possède plus de vertu active qu'il n'en exerce, et que sa sphère d'appétivité comprenne actuellement plus d'objets qu'il n'en accepte en réalité par son acte présent. Dans ce cas, en effet, on le comprend fort bien, l'agent n'est pas limité ni enchaîné à son acte, mais il le domine et il en est vraiment le maître, *habet dominum sui actûs;* — il a en sa main, *in manu consilii sui*, une activité dont il dispose lui-même; il est vraiment cause que l'acte soit et qu'il soit tel, *causa sui*, puisque dans cette même activité, alors qu'il se décide à l'acte A, il aurait de quoi se décider à rejeter l'acte A et à poser l'acte B. Or, cela ne se vérifie que dans les êtres intelligents, ordonnés à connaître et à vouloir le bien sous sa raison universelle, laquelle nécessairement s'étend au delà du bien particulier objet de sa volition particulière actuelle. C'est dans cette relation de supériorité du bien universel et de la volition correspondante, sur le bien particulier et la volition particulière que consiste la liberté de l'agent.

Mais pour que cette relation subsiste est-il nécessaire que l'agent rationnel, en posant son acte, exerce d'une manière indéterminée son activité? Point du tout : un acte réel, au contraire, ne peut exister qu'à la condition d'être un exercice *déterminé* de l'activité opérative. Est-il nécessaire qu'en posant l'acte A il pose simultanément l'acte B qui lui est opposé? Nullement : ce serait demander en même temps deux actes contradictoires. — Est-il du moins nécessaire que posant l'acte A il cesse, à un moment donné, de le produire pour passer à l'acte contraire? Pas davantage. Dieu est libre dans ses déterminations, et cependant elles sont éternelles et immuables. Cesser de poser l'acte A pour passer à l'acte B ce peut être pour la volonté créée un signe de cette supériorité sur son acte; ce n'est pas une condition intrinsèque de l'acte

libre. Ce qui seul est essentiel dans l'acte libre, c'est qu'il provienne, au commencement et tout le temps de sa durée, d'un principe actif plus étendu que lui et qui le domine.

Le témoignage de la conscience confirme cette explication. Je suis assis, j'écris, et j'ai conscience que je le fais librement. Pourquoi? Est-ce parce que écrire est un acte vague, indéterminé, se portant à la fois sur divers objets indéfinis? Est-ce parce qu'en même temps que j'écris, et *in sensu composito* avec l'acte d'écrire, je cesse d'écrire et fais une chose contraire? Est-ce encore parce qu'en fait je passe successivement de cette action à l'action opposée? — Aucunement. Je pose un acte très particulier, très déterminé; je pose cet acte à l'exclusion de tout autre; je persiste dans ce même acte et je m'abstiens de l'interrompre et de passer à un acte différent. Et toutefois, mon acte est libre, je le sens; et il l'est d'autant mieux qu'il est plus vrai qu'en le posant j'exclus tous les autres et que je refuse de l'interrompre et d'en produire un contraire. D'où vient donc que je ne suis pas nécessité, mais que je suis et que je me sens libre dans cet exercice actuel, déterminé et persistant de mon activité à cet objet particulier? Le voici : J'ai conscience qu'en voulant écrire ma volonté opère en vertu d'un principe actif plus large que cet acte, et qui reste présentement, et *in sensu composito* avec mon acte, une activité ordonnée au bien universel; je sens que mon activité, tout en s'appliquant et s'exerçant déterminément *ad hoc unum* n'est pas, elle, une puissance, une vertu déterminée en soi *ad unum;* je sens qu'elle se porte et qu'elle persiste à écrire en refusant les actes opposés qu'elle pourrait vouloir, et qu'ainsi elle a, simultanément à son acte et *in sensu composito* avec lui, la puissance *ad oppositum*, bien qu'elle n'exerce pas et même ne puisse pas exercer

actu simultanément et *in sensu composito,* — mais seulement disjonctivement *et in sensu diviso,* — les deux actes opposés[1]. Je sens cela, et c'est pourquoi, en dépit de toutes les négations des fatalistes ou des déterministes, je proclame que je suis libre.

Or, la théorie de la prémotion physique respecte tous les éléments que j'ai saisis dans la conscience de ma liberté.

Ah ! si la prémotion physique, en mouvant la volonté à tel acte particulier, avait pour résulter de limiter à cet acte la puissance volitive, je serais le premier à réclamer contre elle au nom de la liberté ; car, dans ce cas, en présence de la prémotion, la faculté ne dominerait plus son acte ; elle ne s'y porterait plus en vertu de son choix entre plusieurs actes ; elle n'en serait plus la maîtresse, mais plutôt l'esclave ; elle ne serait plus active, mais purement passive dans la détermination de son activité.

Or, tout différent est en réalité le résultat de la prémotion.

Elle fait, il est vrai, produire à la volonté un acte déterminé, mais en respectant l'étendue de sa puissance, de son activité au bien universel, laquelle persiste présentement et *in sensu composito* avec la prémotion et avec l'acte. Et qu'on ne s'imagine pas que cette activité au bien universel subsiste en concomitance avec la prémotion comme une activité parallèle et étrangère, assistant en simple spectatrice à

1. *Quoi qu'on en dise, il n'y a pas identité entre cette proposition* : En même temps que la volonté pose l'acte A, elle a *simultanément la puissance* de poser l'acte B, *et celle-ci* : La volonté a la puissance *de poser simultanément*, en fait, l'acte B en même temps qu'elle pose l'acte A. *La première proposition est vraie, tandis que la seconde affirme la puissance au contradictoire.* (Cf. q, 1, *de Potentiâ*, a. 5, ad 1.)

ce qui se passe à côté d'elle. Non, elle est le principe actif lui-même que la prémotion physique a pour mission d'exciter à produire tel acte déterminé plutôt que tel autre qu'il pourrait également produire. Nous disons bien que sous la prémotion physique la volonté ne produira pas de fait un autre acte que celui auquel elle est mue, qu'elle n'interrompra pas son acte pour en produire un autre tant qu'existera cette motion; nous disons encore que la volonté n'a pas la puissance de produire simultanément, *in sensu composito* avec l'acte auquel elle est mue, l'acte opposé ou le non acte. Mais, nous l'avons montré, aucune de ces conditions n'est nécessaire pour que l'acte soit libre.

Reste un point cependant où la théorie thomiste semble irrésistiblement en désaccord avec la philosophie et l'expérience. La raison et la conscience, dit-on, proclament que nous prenons nos déterminations de nous-mêmes, indépendamment de toute influence supérieure, et que nous en sommes le principe premier et les maîtres absolus, ce qui est bien la négation même de la prédétermination.

Non, répondrons-nous, la conscience et la raison ne proclament rien de semblable.

La conscience ne perçoit positivement qu'une chose : c'est que nous sommes le principe immédiat de nos déterminations, que nous nous portons de nous-mêmes à notre acte en vertu d'un fonds d'activité qui est en nous. Et loin de le nier, les thomistes affirment que la prémotion physique nous fait *nous mouvoir nous-mêmes* à tel acte déterminé plutôt qu'à tel autre ; ils ne nient qu'une chose : c'est que nous soyons le principe premier et indépendant de notre détermination. Or, sur ce dernier point, la conscience n'atteste rien et ne peut rien attester. Elle n'atteste rien non plus sur l'acte de la conservation par lequel Dieu nous communique incessamment l'existence.

Irons-nous conclure pour cela que nous tenons de nous-mêmes, indépendamment de tout principe supérieur, l'existence dont nous sommes en possession ?

De même pour la raison philosophique. En analysant l'acte libre dans sa constitution intrinsèque et ses seuls rapports avec la cause seconde de qui il tient immédiatement son être et sa nature, elle ne trouve pas autre chose, il est vrai, que cette suréminence de la vertu volitive sur son acte particulier. Mais en remontant, comme c'est le devoir de la philosophie, au delà des principes internes et des causes prochaines de l'acte, la raison arrive à cette conclusion complémentaire : aucune créature n'échappe dans ses actes à l'influence active du Premier Moteur, aucune ne peut être la Cause Première d'autre chose que de l'imperfection et de la défectuosité. Il faut donc faire remonter à Dieu, comme à la Cause Première, tout ce qu'il y a dans notre élection de mouvement, de perfection, de réalité, de détermination positive ; et, à notre avis, la raison découvre encore que la prémotion physique est l'explication la plus plausible de l'efficacité de la Cause Première sur nos opérations libres.

Mais enfin comment concilier ces deux choses : la volonté dans son acte particulier reste une activité plus large que lui, — et toutefois elle agit en tant que prédéterminée à telle opération ? — Je rétorque l'argument et je demande : Comment se fait-il en réalité, et abstraction faite de tout influx divin, que la volonté dans son acte particulier reste une activité plus large que son acte, et toutefois n'opère qu'un acte déterminé ?

Il n'y a à la seconde question, comme à la première, qu'une réponse possible et qui, du reste, est fort suffisante. La volonté reste plus large que son acte, non en tant qu'activité *exercée actu*, mais en tant qu'activité *pouvant* s'exercer en tant qu'activité virtuelle ;

et elle opère un acte déterminé, non en tant qu'activité virtuelle, mais en tant qu'activité exercée. Il n'y a donc pas contradiction à ce que l'exercice actuel d'une vertu active soit déterminé et qu'en même temps cette vertu, dans son fonds actif, reste plus large et non déterminé. Et c'est précisément dans cette disproportion de l'exercice à la vertu que consiste ce mode particulier d'opérer que nous appelons la liberté.

Eh bien, y a-t-il contradiction à ce que Dieu, qui a produit notre volonté, qui en connaît et en dirige tous les ressorts, détermine l'activité quant à l'exercice sans la restreindre ou la déterminer quant à la virtualité ? Et y a-t-il contradiction que Dieu fasse cela au moyen d'une entité qui n'est pas une qualité, — comme l'a remarqué lui-même le cardinal Pecci, — apportant une forme ou virtualité permanente, mais qui est une motion fluente, une excitation transitoire ordonnée à l'exercice actuel de la faculté ? S'il y a contradiction, qu'on nous la montre. Nous croyons sincèrement qu'on ne l'a jamais fait.

TABLE DES MATIÈRES

PREMIÈRE PARTIE.

Les décrets prédéterminants.

DEUXIÈME PARTIE.

La prédétermination physique.

TROISIÈME PARTIE.

Prédestination et réprobation.

CONCLUSION.

NOTE.

Toulouse, Imp. Douladoure-Privat, rue St-Rome, 39. — 9595

THOMISME

ET

MOLINISME

EN PRÉPARATION :

EXPOSITION DU THOMISME

R. P. HIPPOLYTE GAYRAUD

DES FRÈRES PRÊCHEURS

THOMISME

ET

MOLINISME

PREMIÈRE PARTIE

PRÉLIMINAIRES HISTORIQUES

ET

CRITIQUE DU MOLINISME

TOULOUSE

ÉDOUARD PRIVAT, IMPRIMEUR-LIBRAIRE

45, RUE DES TOURNEURS, 45

1889

APPROBATION

Nous, soussignés, avons lu l'ouvrage du R. P. Hippolyte GAYRAUD, des Frères Prêcheurs, intitulé : *Thomisme et Molinisme*, et n'avons rien trouvé qui s'oppose à sa publication.

Toulouse, 6 octobre 1889, fête du très saint Rosaire.

F. M.-Th. COCONNIER, des Frères Prêcheurs, lecteur en sacrée théologie, professeur à l'Institut catholique de Toulouse.

F. M.-J. RAYNAL, des Frères Prêcheurs, lecteur en sacrée théologie.

IMPRIMATUR :

F. M.-REGINALDUS COLCHEN,

Prov. Tolos. Ord. Præd.

AVANT-PROPOS

Tous les chapitres de ce volume, excepté le troisième du livre premier, ont paru en articles dans la *Science catholique*.

Je remercie les personnes qui ont bien voulu me soutenir de leur sympathie et m'aider de leurs conseils.

En réunissant mes articles, je les ai retouchés sur quelques points et complétés par des notes. Je prie mes lecteurs de vouloir bien faire attention à ces notes. Peut-être aurais-je dû en glisser plusieurs dans le texte. J'ai pour excuse d'avoir voulu donner au raisonnement plus de concision et de rapidité.

Je n'ai pris à parti aucun auteur, ni aucun ouvrage moliniste; j'ai visé uniquement le système.

Personne ne me reprochera, je l'espère, d'avoir manqué aux règles de la discussion loyale et courtoise.

J'entends uniquement servir la cause de la vérité, qui est le Christ Jésus béni dans tous les siècles.

Toulouse, le 6 octobre 1889, en la fête de Notre-Dame du très saint Rosaire.

F. HIPPOLYTE GAYRAUD,

des Frères Prêcheurs.

LIVRE PREMIER

PRÉLIMINAIRES HISTORIQUES

CHAPITRE PREMIER.

LE PROBLÈME ET LES DEUX SOLUTIONS.

Parmi les difficultés auxquelles se heurte l'esprit humain, quand il cherche la vérité sur les rapports du fini et de l'infini, il n'en est peut-être pas de plus célèbres que celles qui regardent l'accord de la science et de la volonté de Dieu avec la liberté et la destinée éternelle des créatures raisonnables. Trois points surtout, dans ce grand problème, piquent la curiosité et attirent l'attention de l'esprit.

Comment la prescience de Dieu s'accorde-t-elle avec notre libre arbitre? Si l'Infinie Sagesse connaît avec une pleine et parfaite certitude tous nos actes futurs, est-il possible que nous jouissions d'une vraie liberté? Ne faut-il pas croire plutôt, malgré le témoignage impérieux de la conscience,

que notre libre arbitre, sous l'oppression de cette prescience immuable, n'est qu'une apparence vaine, une illusion du sens intime?

Comment le concours de Dieu à nos actes libres ne détruit-il pas notre liberté? Si la cause première, dont l'efficace est toute-puissante, comme l'enseignent à la fois la raison et les Écritures révélées, opère avec nous dans tous nos actes; si chacune de nos actions, selon toute sa réalité physique, procède de son infinie et universelle causalité, comme de la source première de tout l'être créé, est-il possible que nous ayons vraiment la dignité de causes libres, que nos actions nous soient imputables, et que nous fassions des œuvres moralement mauvaises, dont nous porterons un jour peut-être l'effroyable châtiment?

Enfin, sur quels principes, d'après quelles règles Dieu a-t-il disposé de nous pour le temps et pour l'éternité? Si l'on considère ces deux vérités incontestables, que la Volonté divine est toute-puissante, et que Dieu veut sincèrement, ainsi que l'Église le prêche après saint Paul, l'illumination par la foi et le salut éternel de tous les hommes, comment accorder ces deux vérités avec ce fait terrible, qu'un grand nombre d'hommes (le plus grand peut-être), enfants et adultes, n'arrivent pas à la lumière de la foi et tombent dans la mort éternelle? Si Dieu est l'Infinie Bonté et l'Amour sans mesure, s'il a vraiment pour le genre humain les entrailles d'un père et le cœur d'une mère, que n'a-t-il pourvu, dans sa toute-

puissante sagesse, à faire marcher effectivement tous ses enfants dans les voies du salut? N'a-t-il pas dans sa main tous les moyens nécessaires, soit pour amener et garder tous les hommes dans la justice, soit pour éclairer, toucher, convertir, sauver, enfin, les pécheurs les plus endurcis?

Voilà dans toute sa profondeur le plus grand et le plus redoutable des problèmes de la philosophie chrétienne. Sans doute il y a, parmi les vérités religieuses, plusieurs autres mystères, qui étonnent la raison et la font chanceler chez les esprits superbes et indociles; mais peut-être n'en est-il pas dont les obscurités sacrées troublent davantage l'intelligence humaine, répandent plus d'épouvante dans les cœurs frémissants, et devant lesquelles la faible lumière qui brille en nous ait plus besoin d'être fortifiée par la foi surnaturelle.

Nier la Providence, ou nier le libre arbitre, c'est, à la vérité, supprimer le problème, mais pour en susciter d'autres plus pressants et plus graves, car on ne repousse la raison loin du mystère que pour la précipiter dans l'absurde. En effet, nier la Providence, c'est nier Dieu ; et nier Dieu, c'est mettre en péril tout l'édifice de nos connaissances, en ébranlant jusqu'aux premiers principes de causalité et de contradiction, — c'est renverser le fondement de la vie humaine, puisque, sans Dieu, on ne saurait établir ni concevoir de vraie loi morale, — c'est même détruire le libre arbitre, en livrant toutes choses à l'influence aveugle et fatale des seuls agents matériels, car,

Dieu rejeté, les raisons d'admettre l'âme spirituelle perdent presque toute leur force sur l'esprit. Que si, pour sauver la Providence, on vient à nier le libre arbitre, la raison se heurte au témoignage invincible de la conscience et se met en contradiction avec l'ensemble des lois, des institutions et des habitudes sociales, lesquelles supposent des hommes doués de liberté : d'où notre esprit prend sujet de douter de tout, et premièrement de Dieu et de sa Providence.

Le seul parti sage est donc de se tenir fermement à la Providence et à la liberté, et d'accepter, sans peur du mystère, la question de leurs rapports[1]. C'est l'obscur problème de la coopération

1. Bossuet, *Traité du libre arbitre*, chap. 4. : « Rien ne peut nous faire douter de ces deux importantes vérités, parce qu'elles sont établies l'une et l'autre par des raisons que nous ne pouvons contredire... Demeurons donc persuadés et de notre liberté, et de la Providence qui la dirige, sans que rien nous puisse arracher l'idée très claire que nous avons de l'une et de l'autre. Que s'il y a quelque chose en cette matière où nous soyons obligés de demeurer court, ne détruisons pas pour cela ce que nous aurons clairement connu, et sous prétexte que nous ne connaissons pas tout, ne croyons pas pour cela que nous ne connaissons rien. Quand Dieu nous aurait caché le moyen dont il se sert pour conduire notre liberté, s'ensuivrait-il qu'on dût pour cela ou nier qu'il la conduise, ou dire qu'il la détruise en la conduisant? Ne voit-on pas, au contraire, que la difficulté que nous souffrons ne venant ni de l'une ni de l'autre chose, mais seulement de ce moyen, nous devons faire arrêter notre doute précisément à l'endroit qui nous est obscur, et non le faire rétrograder sur les endroits où nous voyons clair?... La première règle de notre logique, c'est qu'il ne

du fini et de l'infini, suite naturelle de celui de leur coexistence; problèmes toujours posés, toujours résolus en sens divers, jamais peut-être pleinement éclaircis par la raison humaine. Assurément la philosophie ne saurait s'élever à de plus hautes contemplations. Et certes, nous n'oserions même pas arrêter nos regards sur ces profonds abîmes, où tant de génies se sont perdus, si nous n'avions, pour nous prémunir contre le vertige, la foi catholique d'abord, rayon du Soleil divin, et puis les enseignements de l'Ange de l'École, — lumineux faisceau de toute la tradition des saints et des sages, — écho puissant et harmonieux d'Aristote et de saint Augustin, le vrai Platon du christianisme, — admirable synthèse de la raison et de la foi, qui ravissait le génie de Bossuet.

Deux systèmes principaux sont en présence, le Thomisme et le Molinisme. Leurs théories portent sur trois points : accord de la prescience de Dieu et de la liberté des créatures, — accord de l'opération de Dieu et de notre libre arbitre, — gratuité de la prédestination.

faut jamais abandonner les vérités une fois connues, quelque difficulté qui survienne, quand on veut les concilier; mais qu'il faut au contraire, pour ainsi parler, tenir toujours fortement comme les deux bouts de la chaîne, quoiqu'on ne voie pas toujours le milieu, par où l'enchaînement se continue... On peut toutefois chercher les moyens d'accorder ces vérités, pourvu qu'on soit résolu à ne les pas laisser perdre, quoi qu'il arrive de cette recherche. »

Le système moliniste paraît donner à l'homme le premier rôle dans les opérations du libre arbitre. Il établit l'accord entre Dieu et la liberté sur cette base que la science et l'action de Dieu dépendent, en quelque sorte, de la détermination de la cause seconde. Ce sont les théories de la *Science moyenne* et du *Concours simultané*, selon les uns, de la *Science moyenne* et d'une espèce de *prémotion non déterminante*, selon d'autres. Concernant la *prédestination*, les molinistes « purs » n'admettent que la gratuité de la prédestination à la grâce : la prédestination à la gloire se fait *post prævisa merita*.

Les thomistes, au lieu de voir une sorte d'antagonisme entre Dieu et la liberté des créatures, posent hardiment dans la volonté et la causalité divine elle-même, comme dans la source universelle et transcendante d'où découle toute perfection créée, le premier principe efficient de tout mouvement libre. Dieu est rigoureusement cause première, comme il est absolument premier être. De là la double théorie des *décrets prédéterminants*, dans lesquels Dieu connaît nos actes libres, et de la *prédétermination physique*, par laquelle il les produit. Les thomistes, unis aux congruistes, soutiennent la gratuité directe de la prédestination à la gloire : c'est la prédestination *ante prævisa merita*.

Telle est l'idée générale des deux systèmes.

Notre intention n'est pas d'exposer avec ampleur cette grande controverse. Un résumé, clair

et précis, de la critique du Molinisme et de l'exposition du Thomisme ayant paru nécessaire, nous avons osé l'entreprendre. Assurément d'autres, que je connais bien, mes amis et mes maîtres, auraient mis dans ce travail plus de talent, de science, de force et d'intérêt. On regrettera qu'ils ne l'aient point fait. Mais nul, je crois, n'y eût mis plus d'amour de la vérité et du Docteur Angélique.

Commençons par jeter un rapide coup d'œil historique sur toute la controverse. Nous parlerons ensuite de l'appellation nouvelle donnée aux thomistes par les disciples de Molina, et puis, d'un nouveau document autour duquel les néomolinistes font grand bruit. Le terrain ainsi déblayé, nous passerons à la critique du Molinisme.

CHAPITRE DEUXIÈME.

COUP D'ŒIL HISTORIQUE.

I

Le problème des rapports de la Providence de Dieu avec le libre arbitre de l'homme a de tout temps exercé le génie du philosophe et du théologien. Dans l'antiquité, sous l'empire des vieilles doctrines panthéistes ou dualistes de l'Orient,

tout était soumis à une fatalité absolue : point de libre arbitre dans la nature. Plus tard, les écoles de la Grèce et de Rome immolèrent diversement l'une à l'autre ces deux vérités, la liberté de l'homme et la Providence de Dieu [1]. Les Pères de l'Église, au contraire, défendirent avec fermeté, et conservèrent avec un soin jaloux à la philosophie chrétienne ces deux précieux biens, l'intégrité de l'homme et l'intégrité de Dieu. Contre les gnostiques et les manichéens, ils soutinrent, par la raison et la foi, la cause de notre libre arbitre; puis, le Pélagianisme ayant pris naissance, l'heure vint de scruter davantage les Écritures pour l'honneur de la Providence surnaturelle, c'est-à-dire de la grâce de Jésus-Christ, *in laudem gloriæ gratiæ suæ* [2].

Saint Augustin est le grand docteur de la grâce et du libre arbitre, le rempart inexpugnable de ces dogmes contre les entreprises sans cesse renaissantes de l'hérésie [3]. « De nos jours, dit Bos-

1. Voir *Essai sur le libre arbitre* par M. Fonsegrive, ouvrage remarquable par sa partie historique.

2. *Ep. ad Ephes.*, cap. 1, v. 6.

3. Tous les hérétiques, qui ont exagéré l'efficace de la grâce et la force de la prédestination divine au détriment de notre libre arbitre, ont prétendu suivre en cela les sentiments de saint Augustin. Quelques écrivains de ce siècle ont aussi pensé que, dans l'ardeur de la lutte contre Pélage, l'évêque d'Hippone avait sacrifié notre libre arbitre à la grâce et à la prédestination. M. Fonsegrive, après une étude consciencieuse, n'hésite pas à conclure contre eux qu'«on peut ranger saint Augustin parmi les partisans du libre ar-

suet[1], le P. Petau établit trois vérités : la première, que « lorsqu'il s'agit de la grâce ou de la « prédestination, on a coutume d'avoir moins « d'égard pour les anciens Pères, qui ont écrit « devant la naissance de l'hérésie de Pélage, que « pour ceux qui les ont suivis » ; la seconde, « qu'on a beaucoup plus d'égard aux Latins « qu'aux Grecs, même à ceux qui ont écrit après « cette hérésie, parce que l'Église latine en a été « plus exercée que l'Église orientale, encore « qu'elle ait donné occasion à cette dispute ; en « sorte que la plupart des Grecs ont, ou profon- « dément ignoré, ou pénétré moins exactement « le fond des dogmes des pélagiens. » La troisième vérité, c'est « que de tous les Latins, dont « nous avons dit que l'autorité était la plus grande « dans cette dispute, le premier, du consentement « commun des théologiens, est saint Augustin, « dont les Pères qui ont suivi, les Papes et les « Conciles, ont déclaré que la doctrine était « avouée et catholique, *ratam et catholicam;* en « sorte qu'ils ont estimé que c'était un suffisant « témoignage de la vérité d'un dogme qu'il se « trouvât constamment établi et autorisé par saint « Augustin[2]. » Voilà pourquoi toutes les disputes

bitre véritable, tel que l'entendent les philosophes, malgré toutes les exténuations qu'il lui fait subir. » *Op. cit.* 1re partie, l. 2, c. 2.

1. *Défense de la tradition et des SS. Pères*, l. 6, c. 21.

2. Dionysii Petavii, S. J. *Opus de theologicis dogmatibus*, l. 9, c. 6. Comparer les textes de Bossuet avec le passage

suscitées dans l'Église depuis le Pélagianisme, sur les matières de la prédestination et de la grâce,

suivant d'un néomoliniste qui « propose, comme Molina l'avait déjà fait, saint Jean Damascène pour arbitre ». — « Si l'on me demande, dit-il, pourquoi j'en appelle spécialement aux Pères grecs, ma réponse est simple : leur doctrine au sujet de la grâce se présente avec cet honneur, qu'établie dès avant l'apparition du Pélagianisme, elle avait si bien confirmé les fidèles dans l'orthodoxie, que cette hérésie n'a pu, malgré tous ses efforts, pénétrer en Orient. En Occident, le ravage fut grand, la lutte terrible, les efforts d'Augustin uniquement appliqués à écraser l'orgueil stoïcien, ennemi impur de la grâce. Mais, en Orient, l'hérésie ne trouvait aucun appui dans la philosophie universellement admise ; car ce n'est pas un Platon qui eût proféré cet orgueilleux blasphème : « Dieu me fournisse richesse et santé ; quant à « la vertu, je m'en charge. » Les Pères grecs, dans le calme de l'orthodoxie, étaient donc en mesure de réunir en synthèse les dogmes relatifs à l'action de Dieu et à l'action de l'homme. » (R. P. de Régnon, s. j. *Banez et Molina*, p. 340). — Voici maintenant pour l'autorité de saint Augustin : « Saint Augustin est surtout un polémiste..... Certes, les plus beaux triomphes de saint Augustin lui ont fait décerner, par l'Eglise reconnaissante, le titre de Docteur de la grâce; mais, dans ses œuvres contre les pélagiens , il faut encore distinguer entre les dogmes qu'il établit et les explications qu'il en donne ou les arguments par lesquels il les défend. Les Papes et les Conciles ont confirmé ses conclusions dogmatiques, sans prétendre consacrer chaque phrase de ses volumineux traités... Je ne puis m'empêcher de signaler combien il serait étroit de réduire toute la tradition à un seul docteur, fût-il un Augustin ou un Thomas... S'il est nécessaire de distinguer entre la *doctrine* de saint Augustin comme défenseur du dogme catholique et ses *opinions* comme docteur privé, il faut pourtant reconnaître que ce puissant génie avait établi quelque synthèse dans tout son enseignement. *On reste libre d'admettre ou de ne pas ad-*

ont toujours été terminées suivant les sentiments de ce grand homme [1]. »

Cependant le treizième siècle vit s'accomplir dans la doctrine le plus beau coup de génie qui ait encore été fait. Un religieux de l'Ordre des Frères Prêcheurs, saint Thomas d'Aquin, que l'admiration des âges a nommé l'Ange de l'Ecole, entreprit de faire la somme des connaissances humaines par rapport à Dieu, Cause Première et Fin Dernière de toutes choses. A peine arrivé au milieu de la vie, il édifia, dans toute l'ardeur de son amour, cette synthèse incomparable de la Raison, de la Science et de la Foi, qu'on appelle la *Somme théologique*, et qu'il laissa, hélas! inachevée, sa langue et sa plume, disait-il, ne pouvant plus traduire aux hommes ce que son œil découvrait dans la lumière de Dieu. Or, dans le cours de ses travaux pour l'exposition, la défense et le développement du dogme chrétien, saint Thomas

mettre son système, mais du moins il faut l'étudier avec soin. *Les théologiens jésuites n'en ont peut-être pas tenu assez compte*, et voilà pourquoi leurs adversaires les attaquaient toujours sur un point où ils n'étaient pas preparés à la défense. » (*Op. cit.* pp. 9, 11). — Il est curieux de rapprocher de ce texte, où la *tendance antiaugustinienne* se montre si clairement, les livres 5 et 6 de la *Défense de la trad. et des SS. Pères*, consacrés par Bossuet à soutenir contre Richard Simon l'autorité de saint Augustin dans la matière de la grâce, ou mieux encore, les leçons du second nocturne pour l'octave de la fête de saint Augustin, au 4 septembre dans le bréviaire dominicain.

1. Voir Bossuet, *Déf. de la trad. et des SS. Pères*, l. 5 c. 17-20.

d'Aquin rencontra la grave question des rapports de Dieu avec notre libre arbitre. Eclairé par l'Écriture, l'enseignement de saint Augustin, et la philosophie d'Aristote, il en étudia la solution, et le résultat de ses recherches nous est resté dans ses écrits.

Pas n'est besoin aujourd'hui, grâces à Dieu, après la mémorable Encyclique *Æterni Patris* de notre grand Pontife Léon XIII, de démontrer l'autorité de saint Thomas d'Aquin dans la philosophie chrétienne. Il suffit de rappeler que c'est dans les livres de ces deux grands hommes, l'évêque d'Hippone et l'Ange de l'École, que l'Église a puisé ses plus victorieux arguments contre les monstrueuses erreurs des chefs de la Réforme[1].

1. Pour l'autorité de saint Thomas, voir dans l'Encyclique *Æterni Patris*, *post medium*, la belle louange que lui donne Léon XIII, suivie du magnifique résumé de tous les éloges que lui ont décernés à l'envi les Docteurs, les Ordres religieux, les Universités, les Papes et les Conciles généraux. Voici le texte qui se rapporte au Concile de Trente : « Sed hæc maxima est et Thomæ propria, nec cum quopiam ex doctoribus catholicis communicata laus, quod Patres Tridentini, in ipso medio conclavi ordini habendo, una cum divinæ scripturæ codicibus et Pontificum Maximorum decretis, *Summam* Thomæ Aquinatis super altari patere voluerunt, unde consilium, rationes, oracula peterentur. »

II

Néanmoins, sur le déclin du seizième siècle, une *théorie nouvelle* parut. Ce fut le jésuite Louis Molina qui la produisit, ou du moins qui la publia, dans son fameux livre intitulé : *Concordia liberi arbitri cum gratiæ donis, divina præscientia, providentia, prædestinatione et reprobatione*. Cet ouvrage est une sorte de commentaire des questions 14, 19, 22 et 23 de la première partie de la *Somme théologique*. Dans le dernier membre de la dissertation première sur les articles 4 et 5 de la question 23, l'auteur s'exprime modestement en ces termes : « Si nos principes (de la science moyenne, du concours simultané et de la prédestination *post prævisa merita*) avaient toujours été connus et exposés au public, peut-être ni l'hérésie pélagienne n'eût vu le jour, ni les luthériens n'auraient eu l'impudence de nier le libre arbitre, ni tant de fidèles, troublés par l'opinion d'Augustin dans ses lettres contre Pélage, ne seraient allés au parti de ce dernier ; le semi-pélagianisme eût été facilement éteint en Gaule : enfin, les débats entre catholiques se seraient terminés sans difficulté[1]. » Un peu plus

1. « Nos, pro nostra tenuitate, rationem totam conciliandi libertatem arbitrii cum divina gratia, præscientia et prædestinatione, sequentibus principiis, (concours simultané, science moyenne, prédestination *post prævisa merita*)

bas se trouve encore, dans une petite phrase incidente, cette juste revendication : « Cette manière de concilier le libre arbitre avec la divine prédestination, personne, à ma connaissance, ne l'avait jusqu'ici mise au jour [1]. »

On le voit clairement, dans la pensée de Molina, son système était une *nouveauté*, un ensemble de principes que personne n'avait connus et enseignés avant lui, une théorie merveilleuse qui eût arrêté Pélage aussi bien que Luther, retenu bien des fidèles sur les bords du pélagianisme ou les jetaient les opinions d'un Augustin, étouffé facilement le feu du semi-pélagianisme, enfin, apaisé toutes les querelles théologiques sur ces matières. Telle était l'estime que Molina faisait modestement, « pro nostra tenuitate », de ses inventions.

inniti judicamus : quæ si data explanataque semper fuissent, forte neque Pelagiana hæresis fuisset exorta; neque Lutherani tam impudenter arbitrii nostri libertatem fuissent ausi negare, obtendentes cum divina gratia, præscientia et prædestinatione, cohærere non posse; neque ex Augustini opinione, concertationibusque cum Pelagianis, tot fideles fuissent turbati, ad Pelagianosque defecissent; facileque reliquiæ illæ Pelagianorum in Gallia, quarum in epistolis Prosperi et Hilarii fit mentio, fuissent extinctæ, ut patet ex iis in quibus homines illos cum catholicis convenisse et ab iis dissensisse eædem epistolæ testantur; concertationes denique inter catholicos facilè fuissent compositæ. » Edit. Lethielleux. Paris, 1876, p. 548.

1. « Hæc nostra ratio conciliandi libertatem arbitrii cum divina prædestinatione, a nemine quem viderim hucusque tradita. »

Molina se flattait-il en tenant un pareil langage? Ses disciples d'aujourd'hui ne cessent de l'affirmer. Les Jésuites de son temps pensaient le contraire : ils croyaient qu'il disait vrai[1], en se donnant

1. Voici quelques textes rapportés par le R. P. Dummermuths. O. P. dans son livre plein d'érudition et de science, *S. Thomas et doctrina præmotionis physicæ*, p. 760 et suiv. « P. Petrus Fonseca, s. j., scientiam mediam a se excogitatam fuisse dicit : eam tamen ante Molinam non vulgavit, quia « unum illud, inquit, scrupulum injiciebat, ne hac « ratione *novum* aliquid fortasse induceretur, quod non « omni ex parte cum communi Patrum doctrina, aut dili- « genti scholasticorum examine et accurata lima conveniret. « *Neque enim quisquam erat, qui hoc pacto libertatem arbi-* « *trii nostri, cum divina præscientia aut providentia, aperte* « *et, ut ita dicam, in terminis, conciliasset.* (T. III, *Metaph.*, « l. 6, c. 2, q. 4, sec. 8.) — « Primores scientiæ mediæ patroni e nostra societate sunt. Inter eos Pater Molina... « deinde P. Petrus Fonseca. » Ita P. Valentinus de Herice, in 1m patrem tract. 1., disp. 7, c. 1. Hic etiam contendit scientiam mediam, singulari Dei beneficio, suæ societati fuisse revelatam, « qua libertas arbitri contra Lutherum et Calvinum aliosque sectatores defendi potest. ». — Vasquez, s. j., in 1m partem disp. 67, c. 4 : « Quod antiqui scholastici, qui hactenus scripserunt, tantum meminerint scientiæ visionis et simplicis intelligentiæ, parum interest ; tum *quia illi de hac scientia sub conditione nihil omnino disputarunt, aut meminerunt*, tum etiam quia illi non dixerunt, omnem scientiam Dei in duo illa membra solum dividendam esse... *Quid igitur si nos aliam ponamus, cujus ipsi mentionem non fecerunt neque negarunt ?* » — Attamen scientiam mediam scholasticis et SS. Paribus imponit Suarez, plura eorum testimonia afferendo (de Scient. condit., cap. 2). « Sed fateor nullum ex his testimoniis multum urgere, inquit P. Granado, s. j. ...Nec mirum est, si temporum decursu, *aliquid novi* a recentioribus theologis excogitatum sit. » — Claudius Typhanius, s. j., in libro de ordine, cap. 24 pro-

pour le premier auteur du système de la science moyenne.

Quoi qu'il en soit, il demeure constant que, de l'avis de Molina, si l'Église a été désolée par les pélagiens et les calvinistes, c'est que la théorie par lui mise au jour (*a nemine quem viderim hucusque tradita*) était ignorée des théologiens, tant de saint Augustin que de saint Thomas et de leurs disciples (*quæ si data explatanaque semper fuissent*). Sans doute, au jugement de Molina, « saint Augustin et les autres Pères auraient unanimement approuvé sa théorie de la prédestination et sa manière d'accorder notre libre arbitre avec la prescience et la Providence de Dieu si on les leur eût proposées[1] » ; mais enfin, il ne les ont pas con-

titetur : « Nullum alium theologum ante Molinam, *ne per somnium quidem*, de scientia media cogitasse ; nec illam ullibi vel supposuisse vel adhibuisse ad ullam, sive Scripturæ S., sive theologiæ scholasticæ, difficultatem expediendam. » — Henricus Henriquez, s. j. : « Patres et theologi, quos in tam difficili re oportet sequi, vix mentionem faciunt in proposito de illa præscientia conditionatorum. — Le R. P. de Régnon, qui s'étonne « que les Jésuites aient eu à démontrer l'existence en Dieu de la science moyenne, » déclare néanmoins que « le titre de gloire de Fonséca est d'avoir discerné, d'une maniere plus nette que ses devanciers, les différences d'objectivité dans le possible, le futur et le futurible, et d'avoir compris le rôle que jouait la connaissance du futur conditionnel dans les conseils divins. (*Banez et Molina*, pp. 112, 113.) N'est-ce pas reconnaître expressément qu'avant Molina les théologiens n'avaient pas recours à la science moyenne pour concilier la Providence de Dieu avec notre libre arbitre ?

1. « Ab Augustino et cæteris Patribus unanimi consensu

nues, pour le malheur de tant de fidèles que les opinions de saint Augustin et ses disputes contre Pélage ont jetés dans le trouble et dans l'hérésie; pour le malheur surtout des semi-pélagiens, que la nouvelle concorde eût, au dire de Molina lui-même, assez aisément accommodés.

On comprend sans peine que de pareilles assertions aient vivement ému les vieux tenants de la doctrine de saint Augustin et de saint Thomas[1]. Pouvaient-ils souffrir d'entendre proclamer que l'insuffisance de ces saints docteurs avait causé

comprobata fuisset, hæc nostra de prædestinatione sententia ratioque conciliandi libertatem arbitrii cum divinâ grâtia, præscientiâ et prædestinatione, *si eis proposita fuisset.* »

1. On peut juger, d'après le texte suivant du jésuite Henriquez, contemporain de Molina, de l'impression faite par le livre de la *Concorde* sur les théologiens augustiniens et thomistes de l'Espagne à la fin du seizième siècle. « Viris doctissimis in Hispaniâ..... doctrina ferè tota libri visa est suscitare antiquos errores Pelagii et semipelagionorum *de vi naturali* liberi arbitrii, ut possit homo credere, implere praecepta, vitare peccata omnia mortalia, resistere omnibus tentationibus, habere dilectionem Dei super omnia, et contritionem de omnibus peccatis, idque *per naturalem vim liberi arbitrii* sine ullâ necessitate auxilii prævenientis, satisque esse concursum Dei concomitantem, causis etiam naturalibus communem, eumque verè dici auxilium gratiæ quia datur sine merito hominis; Deum non providere singula bona moralia, ... nec prædestinasse homines adultos, et angelos, qui salvantur, nisi quia in signo rationis Deus praescivit hunc aut illum bene usurum *vi naturali* arbitrii, aut etiam auxilii... » (Censura adv. Molinam, an. 1597, de mandato Clementis VIII). Ces lignes laissent voir que certains adversaires du Molinisme naissant ne gardèrent peut-être pas assez leur sang froid.

de si grand maux à l'Église du Christ, eux qui, disciples fidèles et dévoués, gardaient dans leur cœur avec tant d'amour ces paroles du Pape Hormisdas : « *De arbitrio libero et gratiâ Dei, quid Romana, hoc est catholica, sequatur et servet Ecclesia, ex variis libris B. Augustini, et maxime ad Prosperum et Hilarium, abunde cognosci potest,* » et qui avaient vu les luthériens foudroyés par les Pères de Trente armés des Écritures divines et de la *Somme* de saint Thomas? Aussi, blessés dans leur honneur de soldats de la foi, saintement jaloux de la gloire de leurs maîtres, persuadés d'ailleurs que Molina ne se flattait point en qualifiant son système de nouveauté, ces théologiens, augustiniens et thomistes, crurent devoir s'élever avec force contre un livre dont les théories leur paraissaient suspectes et les prétentions outrageantes.

L'affaire fut portée au tribunal du Pape Clément VIII. On ne possède aucune histoire impartiale des fameuses congrégations *de Auxiliis*. Ni le dominicain Serry, ni le jésuite Lévinus de Meyer, ni ceux qui les ont copiés, ne méritent foi entière. Il est certain que le livre de Molina ne fut pas condamné par l'autorité du Saint-Siège; mais si l'auteur échappa à une condamnation solennelle, qu'advint-il de ses opinions?

Constatons d'abord que, dans les Congrégations, la théorie de Molina ne fut pas soutenue tout entière et dans sa pureté native par les théologiens de la Compagnie de Jésus. C'est là un fait d'une grande importance et qui paraît très assuré.

Nous en avons la preuve manifeste dans un décret du 4 décembre 1613 porté par le P. Aquaviva, général des Jésuites, et dans une note manuscrite, récemment découverte, du Pape Paul V. On lira tout à l'heure ces documents. Présentons d'abord le Congruisme.

Nul n'ignore en théologie qu'entre le Thomisme et le Molinisme s'est glissée une sorte de doctrine de juste milieu qu'on désigne sous le nom de *Congruisme.* Ce système sauve la liberté humaine en recourant à la science moyenne, comme fait Molina ; mais, à l'exemple des thomistes, il place dans un *décret antécédent* de la volonté divine la raison absolue de tout acte vertueux et de toute prédestination à la gloire. « Dans le Molinisme, » dit le R. P. Th. de Régnon, s. j.[1] « Dieu donne la grâce qu'il *sait* efficace ; dans le Congruisme, Dieu donne la grâce *parce qu'il la sait* efficace. Dans le premier, la différence entre la grâce dite efficace et la grâce dite suffisante provient uniquement de la liberté humaine ; dans le second, Dieu lui-même opère un triage industrieux entre les grâces, et par là les distingue en efficaces et en suffisantes. » Quelques-uns, prétendant qu'il n'y avait aucune différence entre le Molinisme et le Congruisme, ont essayé de les fondre ensemble. Mais, dit le R. P. de Régnon[2] : « Ces projets de fusion ne peuvent aboutir qu'à la confusion des idées..... On a

1. Bañez et Molina, p. 127.
2. *Ibid.*, p. 128, 133.

tort de s'épuiser en efforts inutiles, comme on l'a fait souvent, pour soutenir qu'au sujet de la prédestination à la gloire, Molina et Suarez ont dit la même chose. On ne parvient à faire accorder leurs systèmes qu'en enlevant à chacun d'eux toute logique, toute clarté, tout relief, à peu près comme on ne peut faire coïncider les creux et les saillies de deux médailles qu'en les usant l'une contre l'autre. »

Le Congruisme n'est donc pas le Molinisme.

Or, s'il faut en croire le général Aquaviva, c'est le Congruisme, et non le Molinisme qui a été défendu par les Jésuites dans les congrégations *de Auxiliis*. Voici la partie importante du décret de ce général, qui a fait régner le Congruisme dans les écoles de la Compagnie de Jésus, suivant le R. P. de Régnon : « Considérant que, pour l'union des esprits, l'uniformité de la doctrine et la bonne réputation de la Compagnie, il importe de retrancher aux nôtres les occasions d'inventer des opinions nouvelles, surtout dans les matières graves, *novas subinde opiniones excogitandi*, après longue et mûre délibération, du conseil de nos assistants, nous avons jugé nécessaire de statuer et d'ordonner ce qui suit : Que, dans tous les livres, leçons et actes publics, les nôtres suivent, touchant l'efficacité de la grâce, l'opinion de plusieurs écrivains de la Compagnie, qui a été exposée et défendue dans la controverse *de Auxiliis*, comme plus conforme à la doctrine de saint Augustin et de saint Thomas, au jugement de nos Pères les plus gra-

ves. Que les nôtres enseignent toujours désormais que la grâce efficace et la suffisante ne diffèrent pas seulement *in actu secundo*, parce que l'une obtient son effet par la coopération du libre arbitre, et non pas l'autre ; mais qu'elles diffèrent même *in actu primo*, dans ce sens que, supposé la science moyenne, Dieu, dans l'intention arrêtée de produire en nous le bien, choisit lui-même à dessein ces moyens déterminés, et les emploie de la manière et au moment qu'il sait que l'effet sera produit infailliblement ; de sorte que, s'il avait prévu l'inefficacité de ces moyens, Dieu en aurait employé d'autres. Voilà pourquoi, moralement parlant, et à la considérer comme bienfait, il y a quelque chose de plus dans la grâce efficace que dans la suffisante, même *in actu primo*. C'est ainsi que Dieu fait que nous opérons, et non seulement en nous donnant la grâce avec laquelle nous *pouvons* agir. On doit raisonner de même pour la persévérance, qui sans nul doute est un don de Dieu[1]. »

1. Cum vel ad eam, quæ in Constitutionibus nostris tantopere commendatur, animorum conjunctionem, et uniformitatem soliditatemque doctrinæ, vel ad bonam Societatis apud exteros existimationem, plurimum referat, in rebus præsertim gravioribus, nostris, quantum fieri potest, occasiones præscindere, *novas subinde opiniones excogitandi*, re diu multumque cum Patribus Assistentibus considerata, ac Domino diligentissime commendata : visum est nobis serio statuendum graviterque mandandum, ut *in tradenda divinæ gratiæ efficacitate*, nostri eam opinionem sequantur, sive in libris, sive in lectionibus ac publicis disputationibus, quæ a plerisque societatis nostræ scriptoribus tradita, *ac in controversia de Auxiliis divinæ gratiæ coram SS. PP. piæ*

On rapporte que ce décret fut promulgué à la demande du cardinal Bellarmin.

« Il est difficile, dit le R. P. de Régnon[1], d'exposer plus nettement l'opposition entre le Molinisme et le Congruisme. » Sans doute; mais il nous paraît difficile aussi d'affirmer plus clairement que la doctrine exposée et défendue par les Jésuites, dans les congrégations *de Auxiliis*, comme plus conforme à l'enseignement de saint Augustin et de saint Thomas, n'est pas le Molinisme « pur », mais bien le Congruisme « système complexe, sorte d'intermédiaire entre le Molinisme et le Thomisme : avec le premier sauvant la liberté humaine (par la science moyenne et le concours simultané); avec le second, plaçant dans un

memoriæ Clemente VIII et S. S. D. N. Paulo V, tanquam magis consentanea SS. Augustino et Thomæ, gravissimorum patrum judicio, explicata et defensa est. Nostri in posterum omnino doceant, inter eam gratiam, quæ effectum reipsa habet atque efficax dicitur, et eam quam sufficientem nominant, non tantum discrimen esse in actu secundo, quia ex usu liberi arbitrii, etiam cooperantem gratiam habentis, effectum sortiatur, altera non item; sed in ipso actu primo, quod, posita scientia conditionalium, ex efficaci Dei proposito et intentione efficiendi certissime in nobis boni, de industria Ipse ea media seligit, atque eo modo et tempore confért, quo videt effectum infaillibiliter habitura, aliis usurus, si hæc inefficacia prævidisset. Quare semper, moraliter et in ratione beneficii, plus aliquid in efficaci quam in sufficienti gratiâ est, in actu primo contineri; atque *hac ratione efficere Deum ut reipsa faciamus*, non tantum quia dat gratiam qua facere possimus. Quod idem dicendum est de perseverantia quæ procul dubio donum Dei est.

1. Bannez et Molina, p. 127.

décret antécédent la raison absolue de tout acte vertueux et de toute prédestination à la gloire[1]. » Les amis et tenants de Molina jugèrent alors la théorie congruiste « plus conforme » à la doctrine de l'évêque d'Hippone et de l'Angélique Docteur. Aujourd'hui le Congruisme est regardé comme « une sorte de compromis imposé quelque temps à la Compagnie de Jésus par une prudence administrative[2] ». Toujours est-il que le « pur » Molinisme ne peut se glorifier d'être sorti indemne des congrégations *de Auxiliis*, puisque, au rapport d'Aquaviva lui-même, parmi les opinions de Molina, celles que les Congruistes rejettent n'ont été jugées, dès le principe, ni par les amis ni par les adversaires de l'auteur de la Concorde, conformes à saint Augustin et à saint Thomas. C'est pour cela sans doute qu'on ne se mit pas beaucoup en peine de les expliquer et de les défendre [3].

Le texte de la note du pape Paul V vient à l'appui du décret d'Aquaviva. Pressé par l'ambassadeur d'Espagne d'en venir à une définition, le pape aurait répondu qu'il avait été sursis pour

1. R. P. de Régnon, Bañez et Molina, p. 129.
2. Bannez et Molina, p. 189.
3. Pourquoi les Jésuites n'ont-ils pas défendu le Molinisme? J'y répondrai plus tard, d'après Bellarmin. Voici, pour le moment, la réponse d'un jésuite, moliniste de renom : « Je n'entends défendre que Molina, me disait-il, *et encore pas en tout*. Soit avant, soit pendant, soit après les congrégations *de Auxiliis*, *les vôtres leur ont fait une telle panique* que ces pauvres Jésuites n'ont jamais osé défendre leur chef et maître, à mon sens le seul défendable. »

trois raisons : « La seconde parce que les uns et les autres s'accordent en substance avec la vérité catholique, savoir que Dieu *fait faire, et facit de nolentibus volentes, et flectit et immutat hominum voluntates*, de quoi il est question ; mais ils sont divisés seulement sur le mode, parce que les Dominicains disent qu'il *prédétermine* notre volonté *physiquement*, hoc est *realiter et efficienter*, et que les Jésuites tiennent qu'il *le fait congrue et moraliter*, opinions qui l'une et l'autre peuvent être défendues[1]. » On le voit, d'après le pape, comme d'après le général de la Compagnie, la doctrine défendue par les Jésuites, c'est que Dieu *prédétermine* notre volonté *congrue et moraliter*, de telle sorte qu'en vérité *il nous fait agir, hâc ratione efficit ut reipsa faciamus*. C'est bien le Congruisme.

Serait-il illogique de conclure que le Molinisme recula devant ses adversaires et qu'on passa condamnation sur lui dans les congrégations ? Le fait est qu'à partir du décret d'Aquaviva, le pur Molinisme cessa d'être enseigné dans la Compagnie de

1. « Secundam, quod utraque, pars congruat cum veritatis catholicœ capitibus, doceatque Deum gratiæ suæ efficaciâ nos ad agendum excitare et *facere de nolentibus volentes et flectere et immutare hominum voluntates*, de quo in hâc causâ agitur ; discrepent autem explicandi modo, quum Prædicatores dicant eum *prædeterminare* voluntates nostras *physicè*, h. c. *realiter et efficienter*, contra Jesuitæ teneant, *facere congrue et moraliter* : Quarum utraque sententia potest defendi. » [D'après le manuscrit trouvé dans la bibliothèque Borghèse] ap. Schneemann, s.-j. *Controversiarum*, page 295.

Jésus. Le R. P. de Régnon le rapporte ainsi[1], et il ajoute que « vrais enfants d'obéissance, les théologiens de la Compagnie se sont soumis pendant plus de deux cents ans aux ordres de leur général... Cependant on évita d'insister sur la doctrine imposée, sauf dans les cours de théologie. Là même, on chercha bientôt à fondre ensemble le Congruisme et le Molinisme, pour obéir au décret sans renoncer à un sentiment plus consolant... Mais ces projets de fusion ne peuvent aboutir qu'à la confusion des idées... De nos jours, sous le regard des supérieurs, le pur Molinisme a reparu dans certaines chaires de la Compagnie. Par conséquent, les Jésuites peuvent actuellement, en toute obéissance et soumission, défendre la conception de leurs incomparables théologiens Molina et Lessius ». Soit, mais il n'en reste pas moins démontré qu'à son apparition le « pur » Molinisme n'a pas été jugé conforme à saint Augustin et à saint Thomas, et que ce n'est pas lui, mais le Congruisme seul, qui a été défendu par les Jésuites dans les congrégations *de Auxiliis*, et qui a résisté, dit-on, au choc des thomistes.

III

Après la conclusion de ces disputes mémorables, la controverse continua dans les écoles avec un égal acharnement des deux partis. Il paraît même

1. *Ibid.*, p. 129.

que les Dominicains firent plus d'une instance auprès du Saint-Siège pour que la cause fût reprise et terminée. Le chapitre général de leur Ordre, tenu à Rome en 1612, présenta à Paul V une supplique à cet effet. De semblables démarches furent faites auprès de Grégoire XV, d'Urbain VIII, d'Innocent XI et de Benoît XIII.

Cependant, ni les thomistes ni les molinistes n'oubliaient dans leurs querelles domestiques les intérêts de la foi menacés par les fauteurs de Jansénius. On sait que les deux premières Provinciales sont dirigées contre les thomistes. « Je donne de grand cœur aux Dominicains cette louange, dit le R. P. de Régnon [1], qu'ils n'ont été dépassés par personne dans leur zèle et leur énergie à combattre le Jansénisme. Ces gens-là, disaient les sectaires, font plus de tort à la vérité et à la bonne cause que les molinistes déclarés. » Personne n'ignore non plus que la très perfide hérésie du grand siècle n'a pas eu d'ennemi plus irréconciliable que l'illustre Compagnie de Jésus.

Il est vrai que les thomistes durent repousser les habiles caresses de l'hérésie qui cherchait à se couvrir des noms vénérés de saint Augustin et de saint Thomas, employant, avec une fourberie insinuante et captieuse, pour étiqueter son venin, les formules en usage chez les disciples attitrés de ces deux grands docteurs [2]. On vit même, au rapport

1. Bannez et Molina, p. 68.

2. Cette manœuvre fut commencée dès la condamnation des cinq fameuses propositions de Jansénius. Le premier

de l'historien de Clément XI[1], des catholiques fort opposés au parti de Quesnel, incriminer les disci-

préjugé que je trouve dans l'esprit de quelques savants, dit Bossuet, est que « la souscription pure et simple du *Formulaire* porte préjudice à la doctrine de saint Augustin et à la grâce efficace ; mais le contraire est indubitable, puisque cette doctrine va son cours à la face de toute l'Église ; on la soutient par tout l'univers et à Rome même, avec la même liberté et, si l'on peut ainsi parler, avec la même hauteur. Alexandre VII a recommandé, par un décret exprès, la doctrine de saint Augustin et de saint Thomas. Innocent XII, consulté par l'Université de Louvain si elle devait changer quelque chose dans son ancienne doctrine sur la grâce et le libre arbitre, qui est celle de saint Augustin et de saint Thomas, a répété les anciens décrets de l'Église romaine pour adopter la doctrine de saint Augustin, dans les mêmes termes dont s'est servi le pape saint Hormisdas, dans sa décrétale *ad Possessorem*, qui sont les plus authentiques qu'elle ait jamais employés. Le clergé de France, dans son *Formulaire* de 1654, pour ôter tout scrupule ou tout prétexte à ceux qui pourraient appréhender que la doctrine de saint Augustin ait pu recevoir quelque atteinte par la condamnation des cinq propositions de Jansénius, dans la constitution d'Innocent X et d'Alexandre VII, a expressément inséré dans ce *Formulaire* que la doctrine de saint Augustin subsiste dans toute sa force, et que Jansénius l'a mal entendue. Ce *Formulaire* du clergé de France subsiste en Sorbonne dans sa pleine autorité ; c'est celui qu'elle a reçu, qu'elle conserve, qu'elle fait aujourd'hui souscrire à tous ses bacheliers et à tous ses docteurs. C'est donc une illusion manifeste de faire craindre dans les *Formulaires* la moindre altération de la doctrine de ce Père. L'École de saint Thomas s'élève en témoignage contre de si vaines appréhensions, et suffit seule pour faire voir qu'on peut défendre, sans rien craindre, le besoin qu'on a d'un secours qui donne l'*agir*, par dessus celui qui donne le *pouvoir* complet en ce genre. » (*De l'autorité des jugements ecclésiastiques.*)

1. Polidore L. 4. n. 37, apud Dummermuth.

ples de saint Augustin et de saint Thomas, comme si leurs opinions eussent été frappées d'anathème. Voilà pourquoi le pape Benoît XIII, qui était Dominicain, écrivait aux Frères Prêcheurs en ces termes : « Méprisez magnanimement, chers fils, les calomnies lancées contre vos opinions de la grâce intrinsèquement efficace et de la prédestination gratuite à la gloire sans aucune prévision de mérites, que vous avez enseignées jusqu'ici d'une manière digne d'éloges, et que votre École se glorifie avec un zèle recommandable d'avoir puisées dans saint Augustin et saint Thomas, et de trouver conformes à la parole de Dieu, aux décrets des Papes et des Conciles, et aux sentences des Pères[1]. »

Trois ans plus tard le même Pape portait la défense suivante : « Nous ordonnons que la doctrine de saint Thomas d'Aquin, et de son illustre Ecole, sur l'efficacité intrinsèque de la grâce et la gratuité de la prédestination à la gloire, soit à l'abri de toute injure, et qu'on ne la présente pas comme d'accord avec les erreurs condamnées de Jansénius, Quesnel et autres sectaires, dont saint Thomas et l'Ecole thomiste ont toujours été fort

1. « Magno animo contemnite, dilecti filii, calumnias intentatas sententiis vestris de gratia præsertim per se et ab intrinseco efficaci, ac de gratuita prædestinatione ad gloriam sine ulla prævisione meritorum, quas laudabiliter hactenus docuistis, et quas ab ipsis sanctis doctoribus Augustino et Thoma se hausisse, et verbo Dei, summorumque Pontificum et Conciliorum decretis, et Patrum dictis, consonas esse Schola vestra commendabili studio gloriatur. » Bref *Demissas preces*, 6 nov. 1724.

éloignés... Nous condamnons également tout écrit où ces calomnies seraient renouvelées par l'envie contre la doctrine de saint Thomas, les Frères Prêcheurs et autres partisans de la pure doctrine thomiste[1]. »

Enfin, le 2 octobre 1733, à la prière de ceux qui craignaient que les éloges donnés par Benoît XIII à l'Ecole thomiste et à ses doctrines ne causassent quelque désavantage aux autres écoles, le pape Clément XII s'exprimait ainsi : « Nous déplorons grandement l'intolérable obstination de plusieurs à prétendre que les censures de la constitution *Unigenitus* frappent la doctrine de saint Augustin et de saint Thomas sur l'efficacité de la grâce... Cependant, nous ne voulons pas que les éloges donnés par nous et nos prédécesseurs à

1. « Sub divini interminatione judicii, iterumque sub canonicis pœnis, omnibus et singulis Christi fidelibus mandamus, ne doctrinam memorati sancti doctoris (Thomæ Aquinatis), ejusque insignem in ecclesia Scholam, præsertim ubi, in eadem Schola, de divina gratia per se et ab intrinseco efficaci, ac de gratuita prædestinatione ad gloriam sine ulla meritorum prævisione agatur, ullatenus dicto vel scripto contumeliose impetant, ac veluti consentientem cum damnatis ab apostolica sede Jansenii, Quesnelli et aliorum, erroribus traducant, a quibus S. Thomas et vera Schola thomistica quam longissime abest et abfuit... Damnamus item folia, theses et libros antehac typis impressos, vel etiam (quod Deus avertat) imprimendos, in quibus ad procreandam seu fovendam doctrinæ S. Thomæ, Prædicatorum Ordini, aliisque genuinæ thomisticæ doctrinæ assectis, invidiam, designatæ atque damnatæ a nobis calumniæ assertive renovantur. » Const. *Pretiosus*, 26 mai 1727.

l'Ecole thomiste ôtent rien à l'autorité des autres écoles catholiques, qui diffèrent de sentiment avec cette Ecole sur la matière de la grâce efficace [1]. »

Ces actes pontificaux vengeaient l'Ecole de la grâce intrinsèquement efficace et de la prédestination gratuite, des calomnies lancées contre elle par les sectaires et certains ennemis de Jansénius, et lui reconnaissaient officiellement le nom d'Ecole thomiste. Il est en effet constant que, dans le style officiel des brefs, la véritable Ecole thomiste, *vera Schola thomistica*, est celle qui enseigne l'efficacité intrinsèque de la grâce et la gratuité directe de la Prédestination à la gloire ; que l'enseignement de ces doctrines est digne d'éloges, *laudabiliter docuistis*, au dire des Papes ; enfin, que ces doctrines sont très éloignées de l'hérésie luthérienne et janséniste, *quam longissime abest et abfuit*.

1. Magnopere dolemus plerosque etiam nunc intolerabili pertinacia contendere censuris laudatæ constitutionis (Unigenitus), doctrinam SS. Augustini et Thomæ de divinæ gratiæ efficacia esse perstrictam... Mentem tamen eorumdem prædecessorum nostrorum (Clément XI et Benoît XIII) compertam habentes, nolumus, aut per nostras, aut per ipsorum laudes thomisticæ Scholæ delatas, quas iterato nostro judicio comprobamus et confirmamus, quidquam esse detractum cœteris catholicis scholis, diversa ab eadem in explicanda divinæ gratiæ efficacia sentientibus. »

IV

Cependant, ces brefs n'apaisèrent pas entièrement les esprits. La discussion se poursuivit avec chaleur dans les universités et les écoles de théologie. Bien que, au grand détriment de la religion dans tout l'univers, la Compagnie de Jésus disparût de la scène pour quelque temps, et malgré les fureurs de la tempête qui au dernier siècle fondit sur l'Église et la société, la grande question des rapports de Dieu et du libre arbitre resta posée devant la raison chrétienne et ne cessa point d'agiter les maîtres et les disciples. Comme les problèmes qui touchent à l'origine et à la fin des choses, elle provoque par son obscurité même l'attention curieuse et l'effort inquiet de l'esprit. La lutte à mort engagée de nos jours, sous toutes les formes et sur tous les champs du savoir humain, entre le rationalisme impie et la foi catholique, ne la fait point oublier. A mesure que la scholastique revient en honneur, le Thomisme et le Molinisme retrouvent de plus ardents champions. Surtout depuis que Léon XIII, dans sa mémorable Encyclique *Æterni Patris*, a montré la philosophie de l'Ange de l'Ecole comme la base nécessaire du magnifique édifice de la science chrétienne, on voit se multiplier les efforts de ceux qui craignent pour leur système l'influence du nom de saint Thomas.

Il y eut d'abord un échange de lettres publiques entre le R. P. Beaudoin, des Frères Prêcheurs, et le R. P. Mazzella, de la Compagnie de Jésus, aujourd'hui cardinal. Mais il paraît que Molina était surtout fort maltraité en Allemagne. Pour l'honneur de son ordre, le P. Gérard Schneemann, Jésuite, publia à Fribourg en Brisgau, il y a sept ou huit ans, un volume intitulé *Controversiarum de divinæ gratiæ liberique arbitrii concordia initia et progressus.* Assez indigeste et lourd, ce travail a été vulgarisé en France par le R. P. Th. de Régnon, jésuite, dans quelques centaines de pages lestement et agréablement écrites sous ce titre alléchant : *Banez et Molina*. En même temps, un ancien professeur de théologie, M. l'abbé Lesserteur, vint à la rescousse du Molinisme avec une forte brochure intitulée, *Saint Thomas et le Thomisme*. Une remarquable *lettre du cardinal Pecci*, dans laquelle le Thomisme et le Molinisme étaient critiqués, parut vers cette époque, et le R. P. Guillermin, de l'Ordre de Saint-Dominique, publia quelques articles dans les *Annales de philosophie chrétienne* pour exposer contre les molinistes la véritable pensée du savant cardinal et défendre contre lui la doctrine Thomiste[1]. En outre, on écrivait, suivant l'usage, dans les revues et les journaux à la louange de ces auteurs. Cependant,

1. Ces articles ont été réunis en brochure sous ce titre : l'*Opuscule de S. E. le cardinal Pecci. Exposé critique.* Paris, au bureau des *Annales de Philosophie chrétienne*, rue de la Chaise, 20.

un Dominicain belge, le *R. P. Dummermuth*, s'éleva avec force, dans un gros volume écrit en latin, contre la principale assertion du P. Schneemann. Son ouvrage, publié à Paris en 1886, est une *démonstration complète*, par l'étude critique des textes et l'autorité des anciens docteurs, du véritable sentiment de saint Thomas sur le concours de Dieu aux opérations des créatures, en particulier des causes libres[1]. Le R. P. Baudier, Jésuite, a essayé d'y répondre dans cinq articles que la *Revue des sciences ecclésiastiques* a donnés en 1887. Enfin, M. l'abbé Lesserteur, poursuivant sa tâche, a lancé contre les thomistes une seconde brochure : *Saint Thomas et la Prédestination*. Plus récemment encore, un dominicain d'Autriche a publié un petit volume contre la *Lettre du cardinal Pecci*.

Il va sans dire que, pour le fond des arguments et de la doctrine, on ne trouvera dans tous ces ouvrages, non plus du reste que dans notre étude, rien qui n'ait été déjà dit et redit bien des fois. La seule chose qui nous paraisse digne de remarque, c'est l'attitude nouvelle des molinistes français, représentés par le R. P. de Régnon. Ils veulent, disent-ils, suivre Molina et Lessius plutôt que Suarez, Bellarmin et les congruistes, malgré le fameux décret du général Aquaviva. Néanmoins, ils abandonnent Molina, tant sur le « medium »

1. *Sanctus Thomas et doctrina præmotionis physicæ*. Bureaux de l'*Année Dominicaine*, rue du Bac, 94, Paris.

de la science moyenne que sur le concours simultané. Pour eux, « de toutes les explications proposées sur la manière dont Dieu connaît les futurs conditionnels, aucune n'est complètement satisfaisante, » et, de plus, « saint Thomas ne comprenait pas l'action divine dans les créatures comme les partisans du concours simultané. » Leur opinion est « qu'il faut renoncer à expliquer le *comment* de la science moyenne, » mais affirmer toujours hardiment cette science. Quant au concours divin, ils croient nécessaire, pour être thomistes, d'admettre « que la cause première *meut réellement* la cause seconde, et qu'une influence de Dieu, dans toute action, tombe sur la cause avant de parvenir à l'effet. » C'est une certaine *prémotion physique*. On ne l'appelle pas ainsi, « parce que ces mots ont acquis dans la langue thomiste une signification malencontreuse et fausse, » et parce qu'on ne conçoit pas que cette prémotion puisse être une prédétermination. La motion divine, dit-on avec saint Thomas, est déterminée à telle espèce d'acte, particularisée et spécifiée en quelque sorte, par la cause seconde où elle est reçue : ce que les thomistes enseignent aussi ; mais on ne semble pas vouloir accorder que cette même motion fasse infailliblement passer la cause seconde à l'acte, ou à l'exercice naturel de sa vertu active. Tel est, en somme, le Néomolinisme de quelques jésuites français [1].

1. *Bannez et Molina*, pp. 113, 172, 114, 117-120, 178, 179, 181.

Pour s'affermir dans leurs positions, ils accusent les Thomistes de n'être que de simples Bannésiens, et ils s'arment contre eux d'une note manuscrite, récemment découverte, du Pape Paul V. Disons d'abord un mot du prétendu Bannésianisme des thomistes.

CHAPITRE TROISIÈME.

LE BANNÉSIANISME DES THOMISTES.

Léon XIII, dans l'Encyclique *Æterni Patris*, a fait aux évêques cette sage recommandation : « Prenez soin que la doctrine de saint Thomas soit puisée à la source, ou du moins aux ruisseaux qui en sortent, et où, de l'avis unanime des docteurs, coule une eau pure et limpide. Écartez, au contraire, les jeunes gens des ruisseaux grossis d'eaux étrangères et insalubres, quoiqu'on dise qu'ils naissent de la source même[1]. »

1. « Ne autem supposita pro vera, neu corrupta pro sincera bibatur, providete ut sapientia Thomæ ex ipsis ejus fontibus hauriatur, aut saltem ex iis rivis, quos ab ipso fonte deductos, adhuc integros et illimes decurrere certa et concors doctorum hominum sententia est : sed ab iis, qui exinde fluxisse dicuntur, re autem alienis et non salubribus aquis creverunt, adolescentium animos arcendos curate. » — On peut rapprocher de ce texte le passage suivant d'une lettre de Léon XIII au cardinal de Luca relative à la nou-

Il a semblé à quelques molinistes que, dans ces paroles du Pape, les esprits malavisés étaient exposés à prendre les ruisseaux à l'eau pure et limpide pour les théologiens de l'École thomiste, et les ruisseaux à l'eau trouble et malsaine pour les livres de l'École de Molina. Voilà pourquoi ils se sont empressés de réclamer pour eux et leurs théories la qualification de thomistes, tandis qu'ils affectent de donner aux anciens thomistes le nom *nouveau* de bannésiens. Non seulement, disent-ils, les bannésiens n'ont pas le droit de revendiquer exclusivement pour eux le titre de thomistes, mais ils n'ont pas même le droit de prétendre à ce titre, car saint Thomas, loin d'enseigner leur doctrine, en professe évidemment une tout opposée. Il faut donc considérer les bannésiens comme les ruisseaux gonflés d'eaux étrangères et insalubres, dont les Pasteurs doivent défendre l'accès à l'inexpérience avide et curieuse des jeunes étudiants[1]. Quant aux molinistes, ils sont les héritiers de la vieille École de saint Thomas. Tandis que les Dominicains s'égaraient sur les pas aventureux de Bannez, la Compagnie de Jésus recueillait

velle édition des œuvres complètes de saint Thomas. « Nous ferons éditer conjointement les Commentaires des illustres interprètes du saint Docteur, Cajétan et Ferrariensis, *qui sont les ruisseaux où coule à pleins bords la doctrine de ce grand homme.* » Cajétan et Ferrariensis sont deux Dominicains qui vivaient plus d'un demi-siècle avant les fameuses disputes. L'un et l'autre sont thomistes.

1. Lesserteur, *Saint Thomas et le Thomisme,* introduction.

avec amour les doctrines de cette École vénérable, et l'esprit du Docteur Angélique passait dans ses théologiens. Ainsi parle sans fausse modestie le P. Schneemann[2]. C'est donc chez les molinistes qu'on doit aller avec confiance pour puiser aux ruisseaux qui contiennent l'eau pure et limpide du vrai Thomisme.

En conséquence, on ne craint pas d'affirmer que les soi-disant thomistes ne sont pas véritablement thomistes, mais bannésiens, et que les fidèles disciples de saint Thomas ce sont les molinistes. Voilà ce que les néomolinistes crient aujourd'hui sur les toits pour former l'opinion en cette matière et entraîner dans leur système les esprits enclins à suivre saint Thomas. Quoique tout notre travail soit destiné à faire voir quels sont les vrais thomistes, il nous a paru bon de présenter d'abord quelques arguments historiques propres à ouvrir le chemin à la vérité dans les esprits sincères, et à détruire la fausse impression produite peut-être sur les âmes confiantes par les assertions plus audacieuses que fondées du Néomolinisme.

Voici donc quelques preuves *extrinsèques* à l'appui de ces propositions : 1° Bannez n'est pas l'auteur du thomisme ; 2° les thomistes ont vraiment saint Thomas pour maître ; 3° le Molinisme n'a point de racines dans les théories du saint Docteur.

2. « Tanquam per manus tradita, veteris Scholæ S. Thomæ doctrina, in novam religionem Societatis Jesu translata, strenue explicata atque amplificata est. »

I.

Un fait bien capable de frapper les esprits non prévenus et de les mettre en défiance contre la réclamation des néomolinistes, c'est le peu d'autorité et d'influence que les théologiens de l'École appelée thomiste reconnaissent à Dominique Bannez dans le développement scientifique de l'ancienne doctrine sur l'efficacité de la motion divine et la gratuité de la prédestination. A peine le nomment-ils, et jamais comme l'inventeur ou le propagateur ni d'une théorie, ni d'une formule. Tandis-que, à l'origine, les molinistes se glorifiaient, avec le jésuite Valentin de Héricé, de ce que « les premiers patrons de la science moyenne étaient de la Compagnie, comme Molina, leur chef; » les thomistes, au contraire, qu'il s'agisse des décrets prédéterminants, de la prédétermination physique, ou de la réprobation, n'invoquent jamais le nom de Bannez comme celui d'un coryphée. Ce n'est pas qu'on ait à rougir de suivre les sentiments de Dominique Bannez. Il fut un maître fameux de son temps par l'éclat de son enseignement et la solidité non moins que l'étendue de son savoir théologique. Le R. P. de Régnon en parle en ces termes : « Il est, dit-il, une des plus grandes figures d'une époque féconde en illustres théologiens... Pour son éloge, il suffit d'un témoignage : c'est celui d'une femme que l'Église honore comme un doc-

teur dans les plus hautes voies de la théologie mystique. Sainte Thérèse, si prudente dans ses choix, l'avait pris pour confesseur et déclarait qu'elle était comme fascinée par lui[1]. » Il n'était pas moins modeste que savant théologien et habile directeur, car on rapporte que, malgré les instances de ses disciples et de ses admirateurs, il ne se résolut à publier ses leçons que sur un commandement exprès du Maître général de son Ordre. On l'appelait avec quelque pompe *Præclarissimum jubar Hispaniæ*. Néanmoins, encore que son grand mérite soit reconnu de tous, Bannez n'a jamais été regardé ni cité par les thomistes comme leur chef et leur maître dans les démêlés avec l'École de Molina. C'est en vain qu'on parcourrait les écrits de l'École prémotionniste, depuis les travaux d'Alvarez et de Lémos jusqu'au récent volume du P. Dummermuth, pour y chercher seulement des traces de cette prétendue origine bannésienne. Saint Thomas, voilà le seul maître unanimement acclamé ; la *Somme*, telle est la source où tous puisent avec abondance leur enseignement et les principes de leurs théories. Nul ne se met en peine s'il est d'accord avec Bannez ; il suffit à chacun de perpétuer pour sa part dans les écoles la solide doctrine de saint Thomas d'Aquin, en y joignant, comme il est juste, ce que le progrès des études théologiques apporte de siècle en siècle au développement scientifique de la tradition. « Dans

1. *Bannez et Molina*, p. 79.

l'École thomiste, dit Échard[1], après la parole de Dieu, les Conciles et les Pères, il n'y a qu'un seul maître docilement écouté, c'est le Docteur Angélique ; les autres n'ont d'autorité qu'autant qu'ils lui sont fidèles. » C'est le sentiment de tous les thomistes. Chacun d'eux pourrait dire comme Alvarez : « Pour moi, je n'ai qu'un but, qui est d'exposer clairement les points principaux de la doctrine des saints Pères, en particulier de saint Augustin et de saint Thomas, sur les secours de la grâce divine[2]. » C'est donc un fait constant que l'École thomiste ne montre pas plus d'attachement à Bannez qu'à tout autre disciple de saint Thomas. En serait-il de la sorte si cette École était née de Bannez ?

Il n'est pas moins remarquable que les molinistes eux-mêmes, dans le principe, ne rattachaient nullement à Dominique Bannez les théories des thomistes. Ni Molina, ni Suarez, ni Bellarmin ne nous présentent Bannez comme l'auteur de la prédétermination physique. Au contraire, ils disent ouvertement, sans se préoccuper des mots, que la chose était enseignée depuis longtemps dans l'École thomiste. Suarez reconnaît que Ferrariensis, illustre commentateur de la *Somme contre les gentils*, celui-là même dont parle Léon XIII dans sa lettre au cardinal de Luca, professait cette opinion[3]. C'est

1. *Scriptores Ord. Præd. Medina.*
2. *De Auxiliis*, préface.
3. Hanc sententiam tanquam communiter receptam in scholâ D. Thomæ defendunt constanter moderni scriptores

aussi le sentiment des fameux théologiens de Coïmbre, de la Compagnie de Jésus[1], qui lui adjoignent Capréolus, auteur dominicain du quinzième siècle. Bécan fait de même[2]. On voit par là que le Bannésianisme des thomistes n'est pas chose si claire qu'on le prétend aujourd'hui[3].

physicæ prædeterminationis defensores... Eam apertè tradit Ferrariensis in 3 cont. Gent., cap, 70. (Lib. 3, *de Auxiliis*.)

1. Touchant la manière dont Dieu concourt avec les causes secondes, il y a à discuter l'opinion célèbre de *saint Thomas* et de ses disciples, *Capréolus, Ferrariensis* et *autres*. Elle consiste en ceci : *Omnes causas secundas*, antequàm operentur, *accipere a Deo influxum quemdam et* motum, *qui sit quasi* esse intentionale *divinæ virtutis*, *quo ad promovendas actiones excitentur*, *eo modo quo artium instrumenta* præviam motionem *a fabro accipiunt*. (Lib. 2. Comment in 8 libros Phys., qu. 13, art. 1.)

2. Concursus Dei cum causis secundis tribus modis explicari potest... 2° Quia movet et applicat illas ad agendum, sicut faber movet et applicat securim ad scindendum. 3° Quia influit in actionem et effectum illarum (concours simultané)... Durandus putat solum primum sufficere. *Alii volunt addendum esse secundum, ut D. Thomas, Capreolus, Ferrariensis*. Alii *tertium, non secundum, ut plerique recentiores*. (*De Deo*, cap. 18, n° 14.) On peut lire le texte de Bécan *in extenso* dans Mazzella, *de Gratiâ*, disp. 1, art. 7. Mais au lieu des paroles de Bécan soulignées par nous, on trouvera les suivantes : « Alterum tenent *thomistæ*... tertium *theologi nostri* communiter... »

3. Plus de dix ans avant que Bannez publiât ses *Commentaires*, le jésuite Benedictus Pererius, dans son livre *de Principiis*, exprimait l'opinion de saint Thomas en ces termes : « In eo autem quod adjungit *D. Thomas*, causas secundas, et in his *voluntatem nostram*, a Deo *moveri*, *applicari* et *determinari* ad volendum, licet nonnulli dissentiant theologi, ego tamen pedibus manibusque in eam sententiam perquam

Où donc les néomolinistes ont-ils trouvé que la prédétermination physique ait Bannez pour inventeur? Serait-ce dans le rôle de ce théologien à l'origine des controverses, parce qu'il ouvrit et dirigea l'attaque contre le livre de Molina? Lisons le récit du docte P. Echard[1] sur ce sujet. « Lorsque Molina eut édité à Coïmbre sa *Concorde de la grâce et du libre arbitre*, Bannez intervint auprès du Saint-Office d'Espagne pour empêcher l'entrée de cet ouvrage dans ce pays, et dénonça à ce tribunal plusieurs propositions de ce livre comme pélagiennes. Molina l'ayant appris accusa Bannez de calvinisme. Des deux côtés on écrivit pour défendre chacun ses opinions. Bannez et *sept autres Frères Prêcheurs* publièrent des Apologies et les présentèrent au grand inquisiteur. Celui-ci ayant ordonné de résumer les *huit* écrits en un seul, ce soin fut confié à *Bannez*, *Herrera* et *Alvarez*. Quatre mois après, le volume parut à Madrid sous ce titre : *Apologie des théologiens dominicains de la province d'Espagne contre les* nouveautés de *Louis Molina et autres professeurs de la Compagnie de Jésus*. *Alvarez* présenta cette Apologie à l'Inquisition et au nonce apostolique; elle portait la signature des *trois* auteurs et de *vingt-deux* professeurs ou maîtres en théologie de la même province. *Ceux-ci y avaient joint un petit traité sur l'efficacité intrinsèque de la grâce*. Vers le même temps, le célèbre

libenter eo. » On dit que plus tard Pererius se fit moliniste. (V. Dummermuth, pag. 735-738.)

1. Scriptores Ord. Praed.

théologien Zumel, de l'Ordre de la Merci, *accusé par Molina des mêmes erreurs que Bannez*, était obligé d'écrire à trois reprises pour repousser ces accusations. Bannez approuva cette *triple défense.* » Telle fut la part de Dominique Bannez dans la lutte des thomistes contre le Molinisme naissant. Cela suffit-il à justifier la qualification de bannésiens qu'on affecte de donner aux thomistes? Ne voit-on pas au contraire que Bannez ne fut pas seul de son Ordre à prendre en main la défense de la doctrine de saint Thomas? Dès le début sept autres Dominicains écrivent avec lui. S'il rédige l'Apologie, c'est de concert avec Alvarez et Herrera, et plus de vingt autres maîtres la signent. Enfin, c'est Alvarez qui poursuit l'affaire devant l'Inquisition, et qui se rend à Rome quand Clément VIII évoque la cause à son tribunal. C'est pourquoi, sans doute, quelques molinistes attribuent à Alvarez, plutôt qu'à Bannez, l'invention du Thomisme. Le fait de Zumel prouve que Molina n'était pas en dispute seulement avec les Dominicains. Bien plus, un jésuite même, Henriquez, fit *deux censures* du livre de Molina, l'une en 1594 par ordre de l'Inquisition, l'autre en 1597 à la demande du Pape. On le voit donc, rien dans la lutte de Bannez contre Molina ne prouve le Bannésianisme des thomistes[1].

1. Voici le sentiment de Henriquez sur le Molinisme : « Molina negat actus liberos nostros prædeterminari a Deo antequàm præsciat liberi arbitrii cooperationem. Et quidam recentiores id referunt in præscientiam futurorum conditio-

Du reste, il existe contre cette prétention des néomolinistes une difficulté considérable. Voici comment elle est présentée par le R. P. de Régnon [1] : « Il n'est guère possible, dit-il, que l'exposé précédent (sur l'origine bannésienne du Thomisme et l'antiquité du Molinisme) n'ait pas soulevé une *grosse difficulté* dans l'esprit du lecteur. Si la doctrine moliniste était universellement admise, comment a-t-on traîné Molina comme un novateur à la barre du Saint-Siège? Si le système de Bannez a été repoussé à sa naissance par les Dominicains les plus marquants, comment s'est-il opéré en quelques années un revirement tel que l'Ordre entier de Saint-Dominique ait pris fait et cause pour les décrets prédéterminants? »

En vérité, le R. P. de Régnon ne se trompe pas : ces deux faits, la citation de Molina à Rome et l'accord *unanime* des Dominicains à soutenir la prédétermination physique (car le dissentiment supposé des Dominicains les plus marquants de l'époque est une allégation inexacte) sont une *grosse difficulté* pour ceux qui proclament, à l'encontre de Molina lui-même, la haute antiquité, presque l'apostolicité du Molinisme et l'origine purement bannésienne des opinions appelées thomistes. Conçoit-on, en effet, que Rome ait admis si aisément l'accusation de pélagia-

natorum. Hæc sententia est planè contrà Augustinum et D. Thomam. » (Ap. Dummermuth, p. 753.)

1. *Bannez et Molina*, p. 25.

nisme contre le théologien qui enseignait *manifestement,* dit-on aujourd'hui, l'ancienne tradition des docteurs de l'École, des Pères, des Conciles et des Écritures même? Rome avait-elle donc oublié la doctrine traditionnelle, et les Dominicains étaient-ils seuls théologiens, au point d'être écoutés et suivis aveuglément? Ne savait-on pas lire à Rome l'ouvrage de Molina? Et si le Thomisme venait d'éclore du cerveau de Bannez, il devait être inconnu à Rome ou regardé sans doute comme une scandaleuse nouveauté. Surtout si la prédétermination physique est une opinion évidemment calviniste, comment Rome, dont la vigilance et, pour ainsi parler, la susceptibilité doctrinale, était éveillée sur ce point, n'a-t-elle pas repoussé à la hâte les accusations impudentes des fauteurs de Bannez contre la doctrine ancienne de Molina, et foudroyé d'un coup le Bannésianisme naissant? Cette infiltration du Calvinisme dans l'Église par l'École de saint Thomas aurait-elle échappé à la perspicacité romaine? Il faut expliquer tout cela quand on soutient l'antiquité du Molinisme et la nouveauté des opinions thomistes. Plus encore, car le soulèvement de l'Ordre entier de Saint-Dominique pour la théorie des décrets prédéterminants et ses conséquences n'est pas une moindre dificulté. On ne saurait nier, en effet, que cet ordre ne soit dévoué, consacré, pour ainsi dire, à étudier, expliquer, défendre, développer la doctrine de saint Thomas. Les Papes l'en ont maintes fois loué; c'est sa plus belle gloire. Il n'est peut-

être pas un point sur lequel les Chapitres généraux et les Maîtres de l'Ordre aient veillé avec plus de sollicitude et de zèle que sur la fidélité à suivre l'enseignement de l'Angélique Docteur. Cinq ans à peine après la mort de saint Thomas, en 1279, le Chapitre général de Paris faisait cette ordonnance : « Le vénéré Frère Thomas d'Aquin, d'impérissable mémoire, ayant été l'honneur de l'Ordre par sa vie sainte et ses écrits, il serait intolérable que les Frères osassent parler de lui ou de ses écrits sans respect et d'une manière inconvenante. Nous enjoignons donc aux supérieurs de punir rigoureusement ceux qui tomberaient dans cet excès. » Vers le même temps, un Chapitre prononça les peines les plus sévères contre un Frère qui avait attaqué en public certaines conclusions du Maître. C'était le commencement de la législation dominicaine *de tenendâ sancti Thomæ doctrinâ*. Bien plus, pour s'assurer davantage que cette doctrine vénérable serait conservée et transmise intacte, l'Ordre des Frères Prêcheurs a obligé par un serment solennel ses professeurs et ses maîtres en théologie à ne s'en écarter jamais dans leurs leçons[1]. Les Souverains-Pontifes ont approuvé cet engagement religieux, et depuis longtemps un dominicain ne peut abandonner sciemment le Docteur Angélique sans forligner et se parjurer. Tel est l'amour, la dévotion que porte à saint Thomas

1. Item, juro, voveo ac spondeo, me non recessurum a solidâ sancti Thomæ doctrinâ.

d'Aquin l'Ordre qui « prit tout entier fait et cause pour les décrets prédéterminants ». N'y a-t-il pas là plus qu'une apparence que ces fameux décrets ne sont pas de provenance bannésienne, mais qu'ils dérivent des principes de saint Thomas? Assurément, c'est une difficulté pour les assertions du Néomolinisme.

« Cette difficulté, dit philosophiquement le P. de Régnon, arrêtera, j'en conviens, l'âme assez débonnaire pour croire que les doctrines se débattent uniquement dans le champ de la froide raison, avec les seules armes de la logique. Mais elle embarrassera moins celui qui se rappelle... *que la passion a plus d'influence que la logique sur le commun des hommes,...* (et que) *la discorde théologique qui nous occupe prit sa source dans une certaine prévention de quelques Dominicains espagnols contre la Compagnie de Jésus.* » C'est toute l'explication; elle suffit, paraît-il, à faire évanouir la *grosse difficulté :* plus rien ne s'oppose maintenant à ce que le prétendu Thomisme ne soit que du Bannésianisme tout pur; la citation de Molina au tribunal du Pape ne fait plus ombre sur l'antiquité et l'universalité du Molinisme. Est-ce parler sérieusement? Qui pense-t-on payer de raisons si futiles? Quoi! l'Ordre entier de Saint-Dominique aurait forligné, il se serait jeté tout d'un coup hors de sa voie traditionnelle, il aurait soudainement perdu le sens de la doctrine thomiste, un seul Bannez l'aurait aveuglé et séduit plus que saint Thomas ne se l'était attaché, il se serait

tourné subitement contre son grand Docteur, il aurait embrassé avec une aveugle fureur les nouveautés quasi luthériennes du fougueux adversaire de Molina : et des assertions si étranges n'auraient d'autre fondement que certaine prévention de quelques dominicains espagnols contre les Jésuites, l'esprit de corps, une jalousie mal déguisée? et l'on expliquerait sans plus de façons l'attitude de Rome vis-à-vis de Molina? En vérité, ce n'est point résoudre la *grosse difficulté ;* mais, bien plutôt, c'est rester impuissant devant elle, tout en essayant de la cacher aux âmes naïves et débonnaires, qui ne croient pas que la passion ait eu plus d'empire sur l'Ordre entier de Saint-Dominique que la raison, la conscience, l'honneur, l'amour éprouvé de l'Ange de l'École, et les plus nobles motifs réunis. Pour nous, du moins, puisqu'il faut nous mettre au rang de ces âmes naïves et débonnaires, nous ne sommes pas satisfait d'une pareille solution, et nous croyons encore que la plus naturelle explication de ces deux faits, la citation de Molina à la barre du Saint-Siège et l'union des Dominicains dans l'attaque du Molinisme, c'est la *nouveauté* de ce système et l'*ancienneté de la doctrine* de Bannez dans l'école de saint Thomas.

La double difficulté que soulève dans les « âmes débonnaires » la thèse du Bannésianisme des thomistes n'est donc pas dissipée. Elle reste entière et retombe de tout son poids sur les prétentions des néomolinistes qu'elle réduit en pous-

sière. Essayons, à notre tour, de résoudre les arguments qui servent à colorer le titre de bannésiens dont on veut aujourd'hui, coûte que coûte, affubler les thomistes.

Il paraît que Médina, Dominicain, qui professait à Salamanque au temps de Bannez, taxe de *nouveauté inouïe* la doctrine de ce dernier sur un point fort subtil de la justification. Le R. P. de Régnon l'affirme sans hésiter d'après le P. Schneemann. Or, voici ce que dit Médina : « J'ai vu un *très savant homme* qui, pour échapper à l'argument, introduisait une opinion *nouvelle et inouïe*, à savoir, que l'acte de contrition et de charité est simplement une disposition *morale* à la grâce, et non pas une disposition *physique et matérielle*[1]. » Médina ne dit rien de plus. Pesons bien ses paroles. Il s'agit de la nature du rapport de l'acte libre à l'infusion de la grâce sanctifiante. Et d'abord, qu'importe ce point dans la question présente de l'origine de la prédétermination physique? Et qui pense-t-on duper avec de pareilles

1. « Vidi *hominem doctissimum* qui, ut se ab argumenti difficultate liberaret, in scholam introducebat *novam et inauditam* sententiam, videlicet quod motus liberi arbitrii per pœnitentiam et caritatem non est præparatio ad gratiam, quemadmodum calor est dispositio ad ignem et frigiditas ad aquam ; sed dicitur dispositio ad gratiam *in genere moris*, quia requiritur consensus voluntatis ut gratia infundatur, sed non est necesse quod præcedat *in genere causæ materialis et præparatoriae*, quemadmodum præcedunt dispositiones *in genere naturæ*. » Comment., in 1, 2, q. 113, art. 8.

confusions[1]? Si Bannez a pensé que l'acte de contrition ne préparait que moralement l'infusion de la grâce, comment cela prouve-t-il que son sentiment de la prédétermination fût une nouveauté ? Mais, chose plus étrange encore ! Médina ne désigne pas autrement que par la qualité de « doctissimus homo » le docteur dont il réfute l'opinion inouïe. Et cela suffit, paraît-il, à signaler clairement Bannez, car il est manifeste, pour le P. Schneemann, que la qualité de « très savant homme » ne pouvait convenir en ce temps-là qu'à Maître Dominique Bannez. Le critique allemand essaye de le démontrer avec quelques textes des Commentaires de Bannez lui-même. Mais le mal est que ces textes se rapportent à une question bien différente de celle que traite Médina[2]. Bien plus, Bannez discutant quelque part la question même de Médina, on trouve parmi les opinions qu'il énumère celle de « l'auteur anonyme dont parle Médina[3]. » Y a-t-il apparence que

1. Le R. P. de Régnon prétend que l'opinion visée par Médina est « déduite logiquement du système » de Bañez (p. 23). Quiconque connaît un peu la question trouvera le R. P. Dummermuth modéré, quand il dit de cette prétendue déduction : « *Ignoranter* hæc dicuntur. »

2. C'est ce qui fait dire au savant P. Dummermuth, avec une franchise un peu rude : « Ex hoc colligere est, Rev. Patrem Schneemann vel non intelligere quæstionem de qua agit Medina, vel non intelligere eam de qua disputat Bannes, vel forte (quod probabilius est) neutram intelligere. » p. 291.

3. Alii vero, *inter quos auctor ille anonymus de quo quoitur Medina*, ex eo moventur in hanc sententiam, quia

le « doctissimus homo » soit Bannez en personne? Du reste, le P. Dummermuth a mis en pleine lumière l'accord doctrinal de Médina et de Bannez, en citant parallèlement les textes de l'un et de l'autre[1]. Il en ressort avec évidence que Bannez ne peut pas être le *très docte anonyme* visé par Médina.

Quoi qu'il en soit, Bannez lui-même avoue, dit-on, qu'il s'écarte des anciens thomistes en ce qui regarde le concours divin, puisqu'il blâme expressément Capréolus, Cajétan et Ferrariensis. — Le P. Dummermuth a montré, par une critique très judicieuse et pleine d'érudition, que ces textes de Bannez ne regardent nullement la *substance* de la prédétermination physique[2]. Un résumé fidèle de cette savante discussion ne manquerait sans doute pas d'intérêt. Mais on peut démontrer plus aisément et brièvement la même chose par l'autorité

non valent intelligere, quo pacto illa operatio, quæ proficissitur a gratia *effective*, præcedat ipsam *aliqua prioritate naturæ*. Comment. in 1m p. qu. 62, art. 4, dub. 2.

1. *Op. cit*, p. 285-308.

2. Exemple : « Sentit Bannes, et cum eo Thomistae quidam, inter quos Medina, *Capreolum* docere, *Deum movere quidem et determinare voluntatem ad actus bonos*, minimè verò ad actus malos (ut actus sunt) : et hâc ratione dicit Bannes Capreolum *partim* consentire sententiae (molinistarum). » Bannez n'avoue donc pas que Capréolus soit anti-prédéterministe. Chose curieuse! le jésuite Jean Azor prétend que Bannez et Médina ont mal entendu Capréolus, et que celui-ci ne rejette pas la prédétermination à l'acte mauvais, *ut actus est*, mais seulement *ut malus est*, ce qui est très thomiste.

des docteurs de la Compagnie de Jésus que nous avons cités plus haut, Suarez, Bécan, les théologiens de Coïmbre. Tous reconnaissent, en effet, Ferrariensis pour un prémotionniste, et plusieurs nomment aussi Capréolus. Quant à Cajétan, si quelques passages de ses Commentaires, dans lesquels il répond aux subtilités de Scot, font difficulté, un très grand nombre d'autres expriment évidemment l'*idée essentielle* de la prédétermination physique, à savoir, que la cause seconde a besoin pour agir de recevoir en elle-même, à titre de complément de sa vertu naturelle, une certaine participation de la vertu divine qui l'applique efficacement à l'action. Les critiques de Bannez sur quelques textes de Cajétan, Ferrariensis et Capréolus, ne sont donc pas une preuve manifeste que ces illustres thomistes soient opposés au systeme de la prédétermination [1].

Il n'y a pas d'autre argument positif en faveur du Bannésianisme des thomistes. On voit si les néomolinistes sont fondés à refuser aux thomistes ce nom glorieux et à leur attribuer à la place celui de bannésiens [2].

1. P. Dummermuth, *op. cit*, p. 454-506, 588. Nous exposerons plus tard la doctrine de Cajétan, de Ferrariensis et de Capréolus.

2. Sur l'origine et l'usage du mot « prédétermination physique, » voir Lémos, *Panoplia*, l. 3, 1 part., tract. 1, cap. 1. — Cette expression n'est pas du tout de provenance bannésienne.

II.

Mais, si les thomistes ne sont pas des sectateurs de Bannez, ont-ils bien le droit de passer pour les disciples fidèles de l'Ange de l'École ?

Afin de rendre leur usurpation manifeste, M. l'abbé Lesserteur a fait, non sans peine, de ci de là, à travers les œuvres du Docteur Angélique, un gros amas de textes énormes. Il en a trouvé tant et tant, et si forts, si clairs, si péremptoires, qu'il ne peut s'étonner assez du servile aveuglément des bannésiens, qui osent depuis tant de siècles se parer religieusement d'un titre dérobé, et de la naïveté complaisante des molinistes, qui n'ont pas su mettre fin à cette sacrilège duperie. Il n'est pas encore temps pour nous d'exposer la doctrine de l'Ange de l'École. Le moment venu, nous essayerons de montrer à M. Lesserteur que les œuvres de saint Thomas ne sont pas si inconnues de tous qu'il paraît le supposer, mais que bannésiens et molinistes les lisent depuis longtemps, au grand jour, avec indépendance d'esprit, et sans excès de naïveté. Aujourd'hui il suffit à notre but d'établir, sur l'autorité des maîtres, le droit des prémotionnistes à la dénomination si convoitée de thomistes.

Le R. P. Schneemann a fait, paraît-il, une merveille d'érudition dans le même but que M. Lesser-

teur. « Il déploie, dit le R. P. de Régnon[1], un richesse incomparable de témoignages, passan en revue tous les anciens théologiens et spéciale ment ceux de l'Ordre de Saint-Dominique. *Tou parlent le langage moliniste bien avant Molina.*

En vérité, c'est grand dommage que le P. Schnee mann n'ait pas collaboré au livre de la *Concorde* Il eut sans doute appris à Molina à lire les vieu théologiens, à voir partout chez eux ses principe et son système, et jamais on n'aurait lu dans l *Concorde* ces remarquables paroles : « *quæ si dat explanataque semper fuissent... a nemine, quen viderim, hucusque tradita.* » Peut-être même c fameux ouvrage n'eût-il point vu le jour. Ca n'est-il pas ridicule de s'acharner à rétablir l concorde entre des vérités dont tout le mond voit clairement le parfait accord et l'explique d la manière qu'on veut l'exposer. Que l'ignoranc de Molina a été préjudiciable au Molinisme ! Que dommage que l'auteur de la *Concorde* n'ait pa subi la docte influence d'un critique allemand ! E quelle hallucination a été celle des Dominicain de ne point reconnaître dans Molina le fidèle éch de leurs vieux maîtres, et de prendre la voix d *novateur* Bannez pour celle de saint Thomas et d toute son École !

Mais venons au fait. Afin de répondre savam ment au P. Schneemann, le P. Dummermut s'est complu à « déployer » une aussi riche éru

1. *Bannez et Molina,* p. 14.

dition. Tous les grands théologiens du quatorzième, du quinzième et du seizième siècles sont appelés en témoignage, depuis Gilles de Rome jusqu'aux plus anciens d'entre les molinistes. Ce n'est pas une simple enfilade de textes; la discussion critique y tient une large place. Il était nécessaire, en effet, de rappeler au P. Schneemann qu'on ne doit pas chercher dans les auteurs qui précédèrent la controverse une *terminologie* rigoureuse et précise, mais qu'il suffit d'y trouver clairement la *substance* des opinions et des raisonnements. Il fallait en outre réparer quelques *omissions* regrettables pour le Thomisme, compléter les passages dont les parties contraires au Molinisme ont été *négligées*[1], montrer que plu-

1. Voici un échantillon du procédé de Schneemann. C'est un texte du Rme Père Romée, qui fut maître général des Frères Prêcheurs de 1546 à 1553. « Ponamus, dit-il, quod duo æqualiter peccatores, puta Nabuchodonosor et Pharao, sint *æqualiter speciali Dei motione præventi*..... Undenam igitur est quod convertitur Nabuchodonosor, Pharao contra durescit?... (Quia) *in libertate attracti hominis est, sequi vel non sequi divinae motionis attractum.* » Le P. Schneemann coupe ici le texte et conclut au molinisme du P. Romée. Mais le P. Romée poursuit en ces termes : « Veruntamen propter hoc non quiescit intellectus quæstionis : siquidem quod Nabuchodonosor divinum sequatur attractum, quamvis libere sequatur, *a præveniente motionis Dei efficaciâ est;* quòd verò Pharao moventis Dei non sequatur attractum, ex liberâ nimirum Pharaonis est voluntate. Quærit ergo humana mens, quum illi duo sint æquales in culpâ, cur ètiam non æquali efficaciâ præveniantur, ut divinum ambo sequantur impulsum..... Pulsanti Deo, si volumus, aperimus ; sed ut credamus, velimus, pulsanti aperiamus,

sieurs textes ne font difficulté qu'à ceux qui n'entendent pas bien le Thomisme, en appeler enfin contre les phrases *écrites incidemment* à propos de questions différentes, aux endroits où les points sur lesquels roule la dispute sont traités *ex professo*. Le P. Dummermuth a fait en cela œuvre de maître, et quiconque voudra bien lire avec attention cette partie de son travail, verra clairement que ce n'est pas sans raison que, dans les brefs des papes Clément XI, Benoît XIII et Clément XII, l'Ecole de la grâce intrinsèquement efficace et de la gratuité directe de la prédestination à la gloire est officiellement nommée la véritable Ecole thomiste, *vera Schola thomistica*. Si je ne craignais de fatiguer le lecteur, je ferais une chaîne forte et serrée de témoignages écrasants pour les prétentions du Néomolinisme. Qu'il me soit permis du moins de citer ceux de quelques molinistes illustres. Leur embarras à interpréter les textes, leurs dissentiments et leurs aveux feront bien voir que le Docteur Angélique

ipse Deus facit in nobis, voluntatem nostram efficaci suâ motione præveniens... Jam igitur confitemur quòd *efficaciori motione* movit Deus cor Nabuchodonosoris, quàm Pharaonis. Cur ergò nos prae aliis, aut Nabuchodosorem præ Pharaone *efficacius movet* Deus ? » Et le P. Romée répond par la doctrine contenue *in 3 Cont. gent. cap. 161*. (apud Dummermuth, p. 308-313). Tel est le procédé du critique allemand : s'arrêter à ce qui est dit de la cause seconde, ne pas s'élever jusqu'à la cause première ; opposer ce que les uns disent de la cause seconde à ce que les autres enseignent sur l'efficacité de l'action de Dieu.

ne s'est pas si ouvertement déclaré qu'on ose le dire contre les opinions de la *véritable Ecole thomiste,* comme l'appellent les Pontifes romains.

Le témoignage des molinistes est d'autant plus considérable, que naturellement ils sont portés à dire et à se persuader que l'Ange de l'Ecole ne leur est point opposé, car il n'est pas de vrai théologien qui fasse bon marché de l'opinion du saint Docteur. Tous s'efforcent au contraire de se couvrir de son nom, de s'abriter sous une phrase extraite de ses ouvrages, de montrer au moins qu'il n'a pas combattu leur sentiment particulier. Voilà pourquoi, lorsque des hommes d'un vaste savoir et d'un talent remarquable, après s'être efforcés de se concilier saint Thomas, reconnaissent qu'il ne leur est pas clairement favorable, ou même qu'il enseigne une doctrine opposée à celle qu'ils proposent, surtout si ces théologiens ne s'accordent pas entre eux pour interpréter les textes du saint Docteur, tandis que leurs adversaires sont unanimes à le regarder comme leur chef et leur maître, on peut être assuré qu'en effet l'Ange de l'Ecole n'est pas du sentiment de ces théologiens, et tenir pour probable qu'il professe les opinions contraires.

Il est certain que Molina ne distinguait pas nettement la pensée du saint Docteur. « J'avoue ingénument, dit-il, qu'il m'est très difficile de comprendre quelle est cette motion et application, *motionem et applicationem hanc*, que saint Thomas exige dans les causes secondes. » Il ajoutait à la

vérité que « *peut-être* saint Thomas ne différait pas d'opinion avec lui ». Par cette manière de parler, il tâchait de ne point paraître opposé de sentiment au saint Docteur touchant le concours simultané, « qui ne touche pas la cause seconde et tombe directement sur l'effet ». Mais ce doute lui-même prouve bien qu'il n'est pas tout à fait clair que saint Thomas soit moliniste, et que la difficulté de Molina à l'interpréter dans son sens n'est que trop réelle et malaisée à vaincre. Du reste, il y a des molinistes qui reconnaissent expressément que saint Thomas n'a point enseigné le concours simultané, et que son opinion sur ce point est toute différente de celle de Molina.

Pour Suarez, il a dit d'abord avec ingénuité que saint Thomas enseignait la prédétermination physique dans la troisième question *de potentiâ* (article 7). Ensuite, éclairé, croyait-il, par Capréolus et Cajétan, et surtout moins ingénu, il a retiré ce qu'il avait avancé, non toutefois sans quelque appréhension, car il ajoute que, si sa glose paraît insuffisante et contraire au texte, on peut s'en tenir au premier sentiment [1]. D'où il apparaît que le concours simultané ne doit pas être très visible dans ce passage, non plus que dans les autres où cette question est traitée, car le langage et les arguments du saint Docteur sont toujours les mêmes.

1. « Si alicui visum fuerit vim aliquam inferri illi litteræ, potest persistere in priori responsione a nobis datâ » (Apud Dummermuth, op. cit., pag. 216, note.)

Nous avons cité plus haut (page 49, notes) les témoignages des théologiens de Coïmbre et du célèbre Bécan pour le Thomisme de saint Thomas, de Capréolus et de Ferrariensis.

Le cardinal Bellarmin parle dans le même sens. « Une autre manière, dit-il, de concilier le libre arbitre avec le concours divin, peut-être même la plus probable, *fortasse etiam probabilior,* est celle de saint Thomas, qui enseigne que la coopération de Dieu avec les causes secondes libres est de telle nature que Dieu meut celles-ci et les applique à agir, *eas movet et applicat ad opus*. Cette opinion est très conforme, *valdè consentanea,* à l'Écriture, à la Raison et au principe de la subordination des Causes secondes à la Cause première[1]. » Ailleurs, il exprime la pensée de saint Thomas en ces termes : « Dieu incline la volonté à agir, *efficienter et physicè eam movendo et determinando ad unum* »[2]. Il dit même qu'il est impossible que, sous cette motion physique déterminante, la volonté n'agisse pas, *impossibile esse ut voluntas non moveatur*. Il ne faut pas croire cependant que l'illustre cardinal reconnaisse dans saint Thomas la prédétermination physique de l'Ecole thomiste. D'après lui, cette force transitoire que Dieu imprime dans la cause seconde, et que saint Thomas compare au mouvement que l'ouvrier communique à l'instrument dont il se sert, n'est

1. *Controv. de Grat. et lib. arb.,* lib. 4, cap. 16.
2. Ibid., cap. 11.

pas quelque chose de surajouté à la puissance de la cause que Dieu fait agir[1]; mais, ce qui est surtout digne de remarque, c'est que la motion divine *présuppose* dans la volonté une certaine *détermination négative,* qui n'est rien de réel, quoiqu'elle précède la motion de Dieu et l'acte libre de la cause seconde. Il n'est pas facile de concevoir cette détermination, et je comprends que Suarez l'ait jugée contraire à la pensée de l'Ange de l'Ecole et qu'il dise en termes assurément trop discourtois : « Elle est contraire à la vérité théologique, pleine d'inconvénients et d'absurdités[2]. » Il n'en reste pas moins que, d'après Bellarmin, le concours simultané des molinistes n'est pas l'opinion de saint Thomas, et que ce serait plutôt la prédétermination physique des thomistes.

Citons quelques passages de Tolet dans son *Enarratio in S. th. s. Thomæ Aq.*, laquelle n'a été éditée qu'en 1869. Cet illustre cardinal naquit en 1532 et mourut en 1596. Il paraît avoir écrit l'*Enarratio* sur la fin de sa vie, au début des controverses. Son témoignage a d'autant plus d'autorité qu'il se montre lui-même dans cet

1. « Virtus a Deo impressa per modum transeuntis, dùm causa secunda operatur, non distinguitur ab ipsâ virtute naturali, sed est illa eadem, quatenus illâ Deus utitur ad illam actionem. » (Loc. cit., cap. 16.)

2. « Facile ostendi potest quam sit aliena a veritate theologicâ, et quot absurda, ne dicam incommoda, ex illâ sequantur. » (Ap. Dummermuth, page 235, note.)

ouvrage partisan d'opinions différentes de celles des thomistes[1]. Mais Tolet avoue avec franchise ce dissentiment. Il reconnaît donc expressément que, d'après saint Thomas, Dieu meut la volonté et l'applique à l'acte de telle sorte, « *quod Deus determinat voluntatem ad operandum, quia priùs naturâ est causalitas Primæ Causæ in secundam.* » Il dit ailleurs : « *Quidam tenent creaturas esse ut Dei instrumenta quibus operatur, ità ut Deus moveat et priùs naturâ ipsas applicet ad opus determinando : cujus sententiæ fuit S. Thomas.* » Tolet reconnaît en outre que cette motion de Dieu est reçue dans la cause seconde, et que c'est une impulsion réelle transitoire surajoutée à la puissance naturelle, comme celle que l'instrument reçoit de la main de l'ouvrier, « *in quâ motione causa secunda, ultrà virtutem propriam productivam, recipit a Deo aliam, sed per modum transeuntis, quamdiù durat motio divina ad opus.* » On voit par ces textes que, suivant Tolet, saint Thomas n'est pas moliniste, mais thomiste purement et simplement[2]. C'était aussi le sentiment du jésuite Pererius dans son livre des *Principes de la nature,* qui parut en 1572, du jésuite Jean Azor dans ses *Institutions morales*, et de plusieurs autres moins connus[3].

1. Il semble avoir suivi ces dernières dans les *Commentaires sur la physique d'Aristote*, qui furent publiés à Venise en 1573, avant les *disputes*.
2. Ap. Dummermuth, p. 689-699.
3. *Ibid.*, p. 736-738.

Enfin, on lisait pareillement dans le *Ratio Studiorum* de la Compagnie de Jésus (ouvrage composé par six des plus renommés théologiens de la Compagnie et revêtu de l'autorité du Général), qu'on devait suivre la doctrine de saint Thomas, *exceptis paucis*, entre autres l'opinion suivante : *Secundas causas esse proprie et univoce instrumenta Dei, et cum operantur, Deum in illas primum influere aut eas movere*. A cette époque donc[1], on croyait, paraît-il, assez généralement dans la Compagnie de Jésus que saint Thomas était prémotionniste, puisqu'on n'obligeait pas à le suivre sur ce point. Il est vrai que l'en-tête des exceptions porte : *Quæ licet sint aut videri possint esse S. Thomæ*. Mais ce *peut-être, videri possint*, ne semble guère tomber sur la motion thomistique, car on lit partout expressément dans saint Thomas que Dieu meut les causes secondes. Quoi qu'il en soit, toujours est-il qu'en 1586 il n'était pas évident aux yeux de tous, dans la Compagnie, que l'Angélique Docteur fût opposé aux opinions de Bannez et de ceux qui se sont toujours appelés thomistes[2].

Du reste, les néomolinistes d'aujourd'hui ne font pas difficulté d'avouer[3] que « saint Thomas ne comprenait pas l'opération divine dans les créatures comme les partisans du concours simul-

1. En 1586, car le chapitre *de opinionum delectu* a été retranché dans les éditions postérieures.

2. *Ap. Dummermutls*, pp 741-748.

3. *Bannez et Molina*, p. 173.

tané », mais qu'il admettait une vraie prémotion physique. Nous avons déjà signalé cette intéressante évolution du Néomolinisme, après laquelle il ne reste plus aux thomistes qu'à démontrer la *réalité physique* de l'acte libre *comme tel*, réalité que les anciens molinistes, emprisonnés dans « le formalisme étroit de l'antique réalisme », comme parle le P. de Régnon, avaient le tort de concéder, et qui est l'inébranlable fondement de la prémotion physique des thomistes. En attendant, on peut conclure sans crainte, nous semble-t-il, que les néomolinistes sont loin d'avoir démontré que l'École des thomistes, c'est-à-dire de la grâce intrinsèquement efficace et de la gratuité directe de la prédestination à la gloire, ne mérite pas le nom que lui donnent les Papes, de *véritable École de saint Thomas*.

Il nous reste à résoudre un argument du R. P. de Régnon, qui paraît décisif pour l'antithomisme des soi-disant thomistes. « Le Dominicain Arauxo, professeur à Salamanque quelques années après Bannez, a écrit : « J'admire comment certains théologiens *novices* prétendent qu'on ait en eux une foi si vive que nous soyons tenus de croire *leur prédétermination physique* de la volonté humaine, bien qu'on ne la trouve ni dans les *Conciles*, ni dans les *Pères*, et qu'on n'y parvienne que par un raisonnement fallacieux[1] ». C'est péremptoire, n'est-ce pas? Pour Arauxo, la predétermination physique

1. *Bannez et Molina*, p. 24.

était une *nouveauté* fondée sur un *sophisme* : donc, cette opinion n'est pas de saint Thomas. Cependant, chose curieuse! Arauxo se déclare ouvertement pour cette prédétermination *nouvelle* et *sophistique*. Tournons, en effet, quelques feuillets de son livre, et nous lirons ce qui suit : « *Auxilium divinæ gratiæ* naturæ prioritate *præcedit operationem et determinationem voluntatis, habetque illam* infaillibiliter *conjunctam, ac* prædeterminativum *appellatur... Hæc* nostra *conclusio est contra* Molinam *in lib. de Concordia... et defenditur a* Bannesio *et Zumele.* » N'est-ce pas également péremptoire pour la prédétermination physique des « bannésiens » contre le concours simultané des anciens molinistes? Faut-il penser qu'Arauxo avait assez peu d'esprit pour taxer de *nouvelle, sophistique, contraire aux Conciles et aux Pères,* l'opinion qu'il embrasse concernant le concours divin? Non, sans doute, et cette contradiction entre deux textes du même volume s'explique sans aucune atteinte à la réputation de ce théologien. C'est que ce livre est un mélange d'œuvres disparates, qui appartiennent à divers auteurs. On en trouve une partie citée dans un Traité sur la grâce publié à Rome, en 1591, alors que Arauxo était à peine âgé de onze ans. Il n'est donc pas loyal de s'appuyer sur l'autorité d'Arauxo pour établir l'antithomisme des thomistes, car cette autorité n'est pas sûre. Ou bien, il faut rapporter aussi le texte, où il est dit expressément que la prédétermination physique est la doctrine de l'École de saint

Thomas[1]. Il s'ensuit que l'argument du R. P. de Régnon n'est pas aussi décisif qu'il le paraît pour la *nouveauté* des opinions thomistes.

Je le demande, les néomolinistes sont-ils autorisés à refuser à l'École de la prémotion physique le nom glorieux d'École thomiste, *vera Schola thomistica?*

III.

Examinons maintenant la prétention du Molinisme à passer pour la seule vraie doctrine de saint Thomas.

Le système de Molina comprend trois théories, à savoir : la théorie de la prescience des actes libres (science moyenne) par la *supercompréhension des causes*, la théorie du *concours simultané* et la théorie de la prédestination à la gloire *post prævisa merita*. Est-il vrai que ces trois théories soient d'origine thomiste? Nous allons en juger par le témoignage des molinistes eux-mêmes.

Commençons par la *supercompréhension des causes secondes*. Ce *medium* de la science moyenne est depuis longtemps abandonné de presque tous les molinistes, comme *détruisant la liberté* jusque dans sa racine et *contraire ouvertement à saint Thomas*. « Il n'est pas possible, dit le cardinal Mazella, s. j.[2], que Dieu connaisse les futurs libres dans

1. *Ap. Dummermuth,* pp. 583-588.
2. *De gratia,* disp. 3, art. 7, n. 668.

leurs causes prochaines. En effet, les actes futurs libres n'ont aucune connexion nécessaire avec leurs causes prochaines, puisque la perfection des causes libres consiste à pouvoir agir ou ne pas agir... *C'est la doctrine de saint Thomas* quand il dit (1 p., qu. 14, art. 13) : « Celui qui connaît « l'effet contingent dans sa cause seulement n'en « a qu'une connaissance *conjecturale*, car la cause « contingente n'est pas déterminée par nature à « produire son effet ». Il paraît donc que la supercompréhension des causes imaginée par Molina n'est ni vraiment thomiste, ni raisonnable. Les molinistes lui ont substitué un autre *medium*, qu'ils tirent du principe de contradiction. Mais Molina l'avait déjà rejeté comme contraire à la doctrine d'Aristote (il eût pu ajouter de saint Thomas), à l'opinion commune des docteurs et à l'essence même des choses contingentes[1]. Ce n'est

1. Concord. qu. 14, art. 13, disp. 52. « Quidam contendentes in futuris contingentibus semper alteram partem, antequàm eveniat, esse ex aeternitate veram determinatè, et alteram determinatè falsam, — eâque ratione ex naturâ rei unam esse cognoscibilem futuram determinatè, et alteram non futuram determinatè, — arbitrantur Deum *antè omnem actum liberum suae voluntatis* scire, non solùm quid per liberum arbitrium creatum sit in quâcumque hypothesi futurum, sed etiam quid ipsemet Deus sit liberè voliturus..... Verumtamen contingentia futura ex naturâ rei esse determinatè vera, et cum Aristotelis doctrinâ, communique doctorum sententiâ, et cum naturâ ipsâ contingentium pugnat. » C'est après avoir rejeté ce *medium* que Molina recourt « ad infinitam et illimitatam Dei perfectionem, quâ altissimo eminentissimoque quodam modo unumquodque arbitrium creatum *comprehendit* ».

donc pas sans motifs que le P. de Régnon s'échappe à dire « qu'il faut renoncer à expliquer le *comment* de la science moyenne », car « aucune des explications proposées n'est satisfaisante ». Et voilà pourquoi, « expliquer cette science, c'est œuvre de *dilettantisme* philosophique ». D'où il apparaît que les *medium* molinistes de la prescience divine des futurs libres n'ont pas été puisés à la source même des doctrines thomistes[1].

Quant au *concours simultané*, qui est un influx de Dieu *avec* la cause, mais non pas *dans* la cause, le R. P. de Régnon proclame hautement qu'un tel concours n'est pas celui qu'a enseigné saint Thomas. « L'opération divine dans l'action d'une cause seconde, dit-il, n'est pas un simple concours tombant exclusivement sur l'effet sans atteindre la faculté, *comme le soutient l'École de Suarez* (*et Molina lui-même*). C'est une véritable motion de la cause seconde ; c'est par la cause seconde que la cause première atteint l'effet... A mon sens, on doit dire, *si l'on veut suivre la doctrine de saint Thomas*, que la cause première meut réellement la cause seconde, et qu'une influence de Dieu dans toute action tombe sur la cause avant de parvenir à l'effet... *Je crois ne faire ici que traduire saint Thomas*[2] ». Ainsi s'exprime le R. P. de Régnon. Longtemps auparavant, le P. Daniel, jésuite, avait écrit au célèbre dominicain Noël

1. *Bannez et Molina*, pp. 113, 114, 115.
2. *Bannez et Molina*, p. 178.

Alexandre : *La doctrine de saint Thomas* est que « Dieu agit dans l'action de la créature, en produisant *dans* la créature quelque chose qui *précède* l'action de la créature, en vertu de quoi elle est *déterminée* à agir... Les théologiens qui, *pour ne pas paraître abandonner saint Thomas*, l'expliquent du concours, *forcent visiblement le sens du passage*[1] ». Il semble donc que les ouvrages où l'on enseigne le concours simultané ne contiennent pas la doctrine *pure et limpide* du vrai Thomisme.

Pour ce qui regarde la *prédestination*, nous avons déjà vu que dans les Congrégations *de Auxiliis*, ce n'est pas l'opinion de Molina, mais celle de Suarez, de Bellarmin et des Congruistes, qui fut exposée et défendue par les Jésuites comme plus conforme à la doctrine de saint Augustin et de saint Thomas. Le cardinal Tolet, quoique moliniste, reconnaît franchement dans son *Enarratio* que son opinion est contraire à celle de saint Augustin, de saint Thomas et de Scot lui-même. Il est donc très probable que la théorie purement moliniste de la prédestination n'est pas vraiment thomiste.

Mais, si les molinistes n'ont pris dans saint Thomas ni le *medium* de leur science moyenne, ni leur *concours simultané*, ni leur prédestination *post prævisa merita;* en d'autres termes, si les théories de Molina ne sont pas thomistes, comment le Molinisme ose-t-il prétendre à passer pour la pure doctrine de saint Thomas?

1. *Ap. Dummermuth*, p. 217.

On le voit donc, les molinistes ne peuvent s'accorder ni à changer le nom des thomistes en celui de bannésiens, ni à proposer comme thomiste une seule de leurs propres théories. Qu'il nous soit permis de conclure que les néomolinistes n'ont pas encore atteint leur *objectif*, qui est de faire passer la véritable École thomiste pour une coterie bannésienne, tandis que Molina serait regardé à l'avenir, malgré qu'il en est, comme le miroir fidèle de l'Angélique Docteur.

CHAPITRE QUATRIÈME.

LA NOTE MANUSCRITE DE PAUL V.

Les molinistes s'arment contre le Thomisme d'une « note manuscrite » du pape Paul V, qu'un Père de la Compagnie a découverte récemment dans la bibliothèque Borghèse. Ils reprochent vivement aux thomistes de garder le silence sur ce document, comme s'il contenait leur condamnation et la définition du Molinisme par l'autorité du Pontife romain. Nous voulons éviter ce reproche, d'autant qu'il serait très maladroit de notre part et très préjudiciable à notre cause de ne point parler de cet autographe aujourd'hui fameux. L'examen que nous en allons faire dans cet article fait mieux connaître historiquement la théo-

rie thomiste et prépare l'esprit à porter sur elle un jugement plus éclairé.

I.

Parlant de cette « note », le R. P. de Régnon s'exprime en ces termes : « Cette pièce, dit-il, est le joyau de l'ouvrage du P. Schneemann ; non seulement le texte original italien, mais le manuscrit lui-même est reproduit photographiquement[1]. »

Voilà, certes, un document qu'on estime fort précieux pour le Molinisme. Chose étrange, mais que l'on comprendra tout à l'heure, un thomiste n'a pas moins d'intérêt à le connaître et à le divulguer. En voici un résumé très fidèle[2], dont on voudra bien nous pardonner le sec et froid laconisme.

Ce document contient le compte rendu, écrit de la main du Pape, d'une Congrégation de neuf cardinaux tenue secrètement vers la fin d'août 1607. On y voit que, parmi les cardinaux consultés, *trois* ne se prononcèrent pas sur le fond même de l'affaire, c'est-à-dire sur la vérité des doctrines

1. *Bannez et Molina,* p. 55.

2. D'après la version française publiée par le R. P. de Régnon, dans *Bannez et Molina,* pp. 57-62. (Voir à la fin du volume le texte *in extenso.*) L'authenticité de ce document ne paraît pas à tout le monde bien solidement établie. Je le prends pour ce qu'il vaut, et je vais en tirer parti contre le Molinisme.

en présence; *deux* opinèrent violemment contre Bannez et sa prédétermination, tandis que les *quatre* autres se montrèrent plus inclinés pour le sentiment des Pères de l'Ordre de saint Dominique.

Il n'y a là rien de bien alarmant pour le Thomisme.

Le cardinal d'Ascoli, dominicain, demanda qu'on approuvât purement et simplement la censure des quarante-deux propositions extraites du livre de Molina. Mais le cardinal Giuri fut d'avis qu'il fallait étudier mieux cette affaire, et le cardinal Bianchetto, qu'on examinât encore si Molina enseigne en réalité les quarante-deux propositions. Le cardinal Arrigone jugeait qu'il n'était pas bon de suspendre le livre de Molina, bien qu'on l'eût d'abord pensé.

De leur côté, les cardinaux Bellarmin et Pinelli crurent, chose remarquable ! « qu'on pourrait faire une bulle dans laquelle on condamnerait certaines propositions que l'un et l'autre parti s'accordaient à rejeter » ; mais Arrigone combattit ce sentiment, parce qu'on donnerait aux hérétiques, disait-il, l'occasion d'écrire sur ces propositions.

Enfin, le célèbre cardinal Duperron approuva d'abord ce qu'avait dit l'illustre Bellarmin, « que l'opinion de la prédétermination physique était de Calvin et de Luther », puis il ajouta de son chef « qu'elle avait été condamnée à Trente dans la sixième session », et que Bannez méritait la censure plus que Molina.

Ce sont là, sans nul doute, de graves imputations contre le Thomisme. Mais le poids en est beaucoup diminué par les paroles du Pape. Paul V émit son avis en ces termes :

« Touchant la grâce du Seigneur, le Concile de Trente a défini qu'il est nécessaire que le libre arbitre soit mû par Dieu. La difficulté consiste à savoir si Dieu meut « physice » ou « moraliter »... *L'opinion des Dominicains est très différente de celle de Calvin,* puisque les Dominicains disent que la grâce, loin de détruire le libre arbitre, le perfectionne au contraire, en faisant que l'homme agisse conformément à sa nature, c'est-à-dire avec liberté. Les Jésuites diffèrent des Pélagiens, car ceux-ci posaient le principe du salut en nous, et eux tiennent tout le contraire. Par conséquent, il n'y a pas une nécessité pressante de venir à la définition... Quant à faire une constitution dans laquelle on déclarerait les choses qui ne sont pas en controverse, cela ne paraît pas bien..., parce qu'on fournirait aux hérétiques un sujet d'arguties et de disputes... Qu'on dise seulement que plus tard nous donnerons la solution... »

Tel est le « joyau » tiré de la poussière par le P. Schneemann. Voyons ce qu'il vaut à l'avantage ou au détriment des opinions adverses.

Et d'abord, quel est son prix pour un moliniste? Il n'est pas petit, au jugement du R. P. de Régnon, car désormais, paraît-il, « la théologie des Jésuites ne passera plus pour condamnée *in petto* et le Molinisme pour un coupable sur lequel de-

meure suspendue par un fil l'épée vengeresse[1] ».

Si le Molinisme, pour employer la même comparaison, a été dans les écoles, depuis son origine jusqu'à ce jour, comme Damoclès à la table de Denis, est-il bien assuré que sa situation soit changée pour l'avenir? — Nos lecteurs n'ont sans doute point oublié le décret d'Aquaviva, qui constate officiellement et le plus expressément du monde que ce n'est pas le Molinisme proprement dit, mais le Congruisme « seul », qui a été exposé et défendu dans les Congrégations par les Pères de la Compagnie de Jésus. Eh bien! y a-t-il dans le compte rendu fait par Paul V le moindre indice que le général Aquaviva se soit trompé? Si le cardinal Duperron prit la peine de prouver, avec force textes de saint Augustin, que l'opinion des Jésuites n'était pas pélagienne, si le Pape approuva cette argumentation, de quelle opinion pouvaient parler le cardinal et le Pape, sinon de celle-là « seulement » que les Pères Jésuites avaient exposée et défendue dans les Congrégations, c'est-à-dire du Congruisme?

En quoi donc, je le demande, ce document précieux relève-t-il les affaires du Molinisme « pur »? Comment dissipe-t-il les soupçons qui pèsent sur lui? Ne reste-t-il pas encore sur ce système un doute sérieux et légitime? Pourquoi a-t-il été abandonné par les confrères de son auteur[2]?

1. *Bannez et Molina*, p. 53.

2. En voici peut-être la raison, d'après Bellarmin : « In

Ce n'est pas tout, et la note de Paul V n'est peut-être pas inoffensive pour le « pur » Molinisme. En effet, ne serait-il pas intéressant de rechercher quelles sont ces propositions, dont Bellarmin et Pinelli demandent la condamnation solennelle par une bulle, et que les deux partis, thomiste et congruiste, réprouvaient unanimement? On sait ce que les congruistes accordaient dans les Congrégations. A leur avis, les propositions du « pur » Molinisme ne contenaient pas la doctrine de saint Augustin et de saint Thomas, qui est celle de l'Église dans les matières de la grâce. Serait-il illogique de conclure que les propositions, pour la condamnation desquelles les deux partis étaient d'accord, sont celles là mêmes qui expriment l'essence du Molinisme « pur »? C'est un point à élucider. Il reste donc encore un nuage sur le système de l'auteur de la *Concorde*, et les thomistes pourront encore dire qu'il n'est

qua re sita sit gratiæ efficacia ? — Prima opinio eorum est, qui gratiam efficacem constituunt in assensu et cooperatione humana, ita ut ab eventu dicatur gratia efficax, quia videlicet sortitur effectum, et ideo sortitur effectum, quia voluntas humana cooperatur... *Hæc opinio aliena est a sententia B. Augustini, et, quantum ego existimo, a sententia etiam Scripturarum divinarum.* » (Controv. de Grat. et lib. arb. lib. 1, cap. 12.) — Quant à l'opinion de la prédestination à la gloire *post prævisa merita,* voici le jugement de Bellarmin : « Hæc opinio non est ullo modo errori Pelagianorum, aut Cassiani et Fausti affinis, et *videtur* aliquando ipsius etiam Augustini fuisse... *Verumtamen est parum congruens cum Scripturis, et libris Augustini posterioribus, et ipsa ratione.* » (Ibid. lib. 1, cap. 15.)

pas tout à fait clair que le « pur Molinisme » n'ait pas été jugé digne de censure et sur le point d'être condamné.

II.

Mais si le Molinisme ne retire aucun avantage de la note manuscrite de Paul V, le Thomisme n'en reçoit-il pas un grave détriment ?

On lit, en effet, dans cette note que deux cardinaux illustres, Bellarmin et Duperron, affirmèrent que « l'opinion de la prédétermination physique était de Calvin et de Luther », et qu'« elle avait été condamnée dans la sixième session du Concile de Trente ».

Examinons d'abord la première assertion, à savoir que l'opinion de la prédétermination physique est de Calvin et de Luther. Après l'avoir formulée, Bellarmin ajoute avec bienveillance que les Dominicains sont fort excusables, « parce qu'ils n'ont pas vu les livres des hérétiques ».

Le dirai-je ? je ne puis me défendre de soupçonner que ce n'est pas sérieusement et de sang-froid que l'illustre jésuite, auteur des *Controverses*, a aggravé d'une excuse si surprenante une pareille accusation. Avait-il donc oublié que l'étincelle qui alluma le vaste incendie de la réforme ce fut la jalousie de Luther contre les Dominicains, et que par suite l'honneur des fils de saint

Dominique se trouvait doublement engagé dans la lutte contre l'hérésie? Ne savait-il pas que depuis l'inquisiteur Tetzel, le docte Priérias, le savant cardinal Cajétan, les Frères Prêcheurs soutenaient de toutes parts le combat de la foi contre les sectaires qui assaillaient alors la chrétienté? Ignorait-il la haine que les protestants ont portée dès le principe à ce grand Ordre de Saint-Dominique, dont la plus belle gloire est de garder et de faire valoir comme un héritage de famille la doctrine de saint Thomas[1]? Ne sentait-il pas que le cri de fureur et de blasphème poussé par un infâme apostat contre l'Ange de l'École : *tolle Thomam et dissipabo Ecclesiam*, résonnait dans toute la réforme comme une clameur de colère contre les défenseurs nés du Thomisme, et chez les Frères Prêcheurs comme le coup de clairon de l'ennemi qui excite le courage et ranime l'ardeur au combat? En vérité, les frères de Tetzel, les disciples dévoués et fidèles du Docteur Angélique, surtout un Lémos et un Alvarez, ces illustres tenants du Thomisme dans les congrégations de *Auxiliis*, n'ont pas besoin d'être vengés de l'excuse d'ignorer les livres des hérétiques.

Mais est-il avéré que la prédétermination physique soit une opinion calviniste?

On peut en juger par ce seul fait que notre

1. On sait que les fameuses *Epistolæ obscurorum virorum* de Ulhric de Hutten sont dirigées en partie contre les Dominicains de Cologne.

grand Bossuet, qui, sans nul doute, connaissait les opinions protestantes aussi bien que Bellarmin et Duperron, et qui les discernait des dogmes catholiques aussi habilement que personne, accepte pour vraie la doctrine thomiste de la prédétermination du libre arbitre par l'opération de Dieu. « Tel est », dit-il, après l'avoir lumineusement exposé et défendu, « le sentiment de ceux qu'on appelle « thomistes; » voilà ce que veulent dire les plus habiles d'entre eux, par ces termes de « prémotion » et « prédétermination physique, » qui semblent si rudes à quelques-uns, mais qui, étant entendus, ont un si bon sens, Car enfin, ces théologiens conservent dans les actions humaines l'idée tout entière de la liberté que nous avons donnée au commencement : mais ils veulent que l'exercice de la liberté, ainsi défini, ait Dieu pour cause première, et qu'il l'opère non seulement par les attraits qui précèdent, mais encore dans ce qu'il a de plus intime [1]. » Bossuet parlerait-il ainsi de la prédétermination des thomistes si elle était l'opinion de Calvin et de Luther?

Du reste, l'assertion de Bellarmin a été relevée au moment même qu'elle fut produite, et la doctrine des thomistes vengée de cette attaque. « L'opinion des Dominicains, dit le pape Paul V lui-même, est très différente de celle de Calvin, puisque les Dominicains disent que la grâce, loin de détruire le libre arbitre, le perfectionne au

1. *Traité du libre arbitre*, chap. 8.

contraire, en faisant que l'homme agisse conformément à sa nature, c'est-à-dire avec liberté. »

Mais, fera-t-on peut-être observer malicieusement, le Pape ne dit pas que « la prédétermination physique ne détruit pas le libre arbitre ; » il dit seulement que « les Dominicains disent que, loin de le détruire, il le perfectionne. » Il s'ensuit que de l'avis du Pape, la foi des Dominicains est intacte; mais leur doctrine ne contient-elle pas le germe d'une hérésie? Le Pape ne le nie point.

Il est aisé de comprendre que les molinistes tiennent fortement à cette insinuation, car elle est tout le fondement logique de leur science moyenne et de leur concours simultané. Mais on n'a pas oublié ces graves paroles de Benoît XIII, que l'École thomiste, c'est-à-dire l'École de la grâce intrinsèquement efficace, est « la plus éloignée qu'il soit possible, *quam longissime abest et abfuit*, des hérésies de Calvin, Jansénius et Quesnel, et l'adversaire déclaré de leurs pernicieuses erreurs, *perniciosis assertis adversans.* »

C'est donc à bon escient que le cardinal Franzelin, jésuite, a écrit, après tant d'autres, que la différence entre la doctrine de Lémos et d'Alvarez et celle de Calvin et des jansénistes est *immense*[1].

Voilà pourquoi, suivant le conseil de Benoît XIII, les thomistes méprisent les calomnies lancées con-

1. De Deo uno, th, 43, note. « Discrimen inter hanc doctrinam a catholicis doctoribus propositam et doctrinam jansenianam vel Protestantium veterum quoad libertatem arbitris est *maximum.* »

tre leur système. « Méprisez magnanimement, chers fils, les calomnies lancées contre vos opinions de la grâce intrinsèquement efficace et de la prédestination gratuite à la gloire sans aucune prescience de mérites, que vous avez enseignées jusqu'ici d'une manière digne d'éloges, et que votre École se glorifie, avec un zèle recommandable, d'avoir puisées dans saint Augustin et saint Thomas, et de trouver conformes à la parole de Dieu, aux décrets des Papes et des Conciles et aux sentences des Pères. » Les thomistes n'ont donc pas à se défendre de l'imputation d'hérésie. On le verra plus clairement encore par la discussion du second fait allégué contre le Thomisme, à savoir que « la prédétermination physique a été condamnée dans la sixième session du Concile de Trente. »

III.

Pour étayer cette allégation, un moliniste en appelle doctement à « l'autorité » de Fra Paolo Sarpi, fameux « historien » du Concile de Trente. Il raconte avec ingénuité l'anecdote que voici :

« Parmi les théologiens réunis à Trente, il s'en rencontrait quelques-uns qui pensaient comme Bannez. Car, à en croire Sarpi, son opinion fut discutée au sein du Concile. Mais, chose curieuse, toujours d'après Sarpi, cette discussion s'engagea entre Dominicains. Or, le célèbre Dominique Soto

affirma qu'aucune motion divine ne suffisait par elle-même ; que la motion à laquelle la volonté consentait devenait efficace par le fait même du consentement ; et que, si le consentement n'avait pas lieu, la motion restait sans effet, non par quelque défaillance de la vertu divine, mais par un défaut de concours humain. Sarpi ajoute que cette doctrine prévalut. N'est-ce pas avouer que le débat entre le Néothomisme et le Molinisme a pris naissance dans le Concile même, et que cette dernière doctrine a été victorieusement défendue par le dominicain Soto? Par conséquent, les règles d'interprétation conciliaire demandent qu'on entende suivant cette doctrine le fameux décret de la session sixième, où il est défini que la volonté peut résister à la grâce[1]. »

Voilà certes une historiette piquante : la prémotion physique des thomistes démontrée hérétique par Soto en plein Concile de Trente ; par Soto, de qui le savant P. Echard rapporte[2] qu'il combattit avec vigueur les blasphèmes des hérétiques contre la nature, les effets et les causes, de la prédestination, de la justification et du mérite, et que, « par ordre des Pères du Concile, » il prit une très grande part à la rédaction des décrets de la cinquième et de la sixième session ; par Soto, qui, dans le même temps, écrivit son bel ouvrage *de Natura et gratia*, si plein de science, si achevé,

1. R. P. de Régnon, *Bannez et Molina*, p. 18.
2. *Scriptores Ord. Prædicatorum.*

qu'il mérita la haute approbation du Concile, et que les Pères, pour témoigner à l'auteur leur admiration, lui accordèrent l'honneur d'avoir des armes particulières[1]. Quel coup terrible pour les pauvres bannésiens! Outre qu'il faut entendre un décret de foi dans le sens moliniste, et que, par le fait, le Thomisme est foudroyé!

Mais, remarquera sans doute un thomiste, il était donc bien facile aux amis de Molina de fermer la bouche à leurs adversaires dans les Congrégations *de Auxiliis*. Pourquoi ne l'ont-ils pas fait? Le zèle de la foi paraissait l'exiger, les circonstances étaient pressantes; Molina, poursuivi par les prémotionistes et abandonné en partie par les siens, réclamait une revanche éclatante : encore une fois, pourquoi n'a-t on pas tiré des archives les Actes authentiques du Concile, et n'a-t-on pas écrasé les thomistes du poids de leur autorité? Cela se serait fait le plus aisément du monde, car, d'après Bellarmin, dit le P. de Régnon[2], les actes du Concile relatent que « dans une conférence qui précéda la sixième session, deux théologiens exposèrent ce système de la prédétermination du libre arbitre, mais il fut mal accueilli, parce qu'il ne parut pas bien catholique, et le décret fut formulé suivant l'opinion commune des autres théologiens. »

Pourquoi donc les congruistes, dans les Congrégations *de Auxiliis*, ont-ils négligé un moyen si

1. Deux mains serrées d'où sort une flamme, avec cette devise : *fides quæ per charitatem operatur*.

2. *Bannez et Molina*, p. 20.

facile et si prompt d'en finir avec la prédétermination des thomistes et d'assurer à jamais le triomphe, non pas à la vérité du « pur » Molinisme, mais du Molinisme mitigé qu'ils défendaient avec une prudence « administrative »? La survivance du Thomisme soulève plus qu'un léger doute dans l'esprit sur les assertions de Duperron, de Sarpi et de Bellarmin.

Que vaut l'affirmation du célèbre Duperron?

Puisqu'on ne craint pas de recourir contre le Thomisme à « l'autorité » du fameux calomniateur du Concile de Trente, Fra Paolo Sarpi, on nous permettra bien d'en appeler au témoignage d'un pieux et docte écrivain de l'Oratoire naissant, le P. Guillaume Gibieuf. Ce Père était à Paris quand le cardinal Duperron revint de Rome. Il raconte en ces termes une visite que le P. Bastida, jésuite (le même qui avait pris part aux disputes dans les Congrégations après la mort inopinée de son confrère Valentia [1]), fit au cardinal, à Paris même : « Le cardinal Duperron, dit-il, reçut le P. Bastida, lorsque celui-ci séjourna à Paris avant de retourner en Espagne. Comme le bon Père exposait au cardinal les raisons qui lui semblaient démontrer que la science moyenne est nécessaire à Dieu pour sauver notre libre arbitre, le cardinal lui fit entendre qu'il était fort éloigné de penser

1. Ce père Bastida, ayant quitté plus tard la Compagnie, se fit recevoir docteur en théologie chez les dominicains d'Avila, et renonça, dit-on, au système de la science moyenne. (*Apud Dummermuth*, page 223, notes.)

ainsi, et entre autres choses : Pourquoi donc, lui dit-il, Dieu ne pourrait-il pas donner une grâce efficace par elle-même? M. Duval était présent à l'entretien. Le bon Père fut très étonné de voir que le cardinal était d'un sentiment tout différent de celui qu'il lui croyait, et il le supplia de n'en rien dire. C'est qu'à Rome, Duperron avait parlé comme orateur du roi, chargé de soutenir la Compagnie contre les Frères Prêcheurs; mais à Paris il manifestait librement ses opinions personnelles. Tout cela m'a été raconté par M. Duval lui-même. » Ainsi parle le P. Gibieuf[1]. Si cette anecdote est bien authentique (quand on fait fond sur Fra Paolo, on est mal venu à faire le critique difficile), il est clair qu'il ne faut pas trop se mettre en peine des raisons apportées par Duperron à Rome contre le sentiment des thomistes.

Pesons maintenant l'« autorité » de Fra Paolo.

Le récit que fait le R. P. de Régnon d'après cet « historien » est tiré de son deuxième livre de l'*Histoire du Concile de Trente*, où sont racontées les conférences antérieures à la sixième session. Fort heureusement nous possédons une véritable histoire de ce Concile. Elle est le chef-d'œuvre d'un jésuite célèbre, le cardinal Pallavicin. Bien qu'il ne soit pas favorable au Thomisme, sa bonne foi oblige cet historien à s'exprimer ainsi : « Sarpi imagine ici (dans les congrégations qui précédèrent la sixième session) diverses discussions sur

1. Apud Serry, *Hist. des Cong. de Auxiliis*, liv 3, chap. 15. — Liv. 5, sect. 6, chap. 5 et 6.

l'article de la prédestination et de la grâce efficace, et quoique ce qu'il raconte servît de nouvelle preuve » (c'est un jésuite qui parle) « pour démontrer que la majorité dans le concile suivit l'opinion de mon ordre » (sans doute le Congruisme), « néanmoins j'*aime mieux avouer avec sincérité que je ne trouve pas la moindre trace de pareils débats.* » Pouvait-on rencontrer une autorité plus propre à confondre Fra Paolo? Assurément Pallavicin eût profité avec plaisir de l'avantage que les inventions de Sarpi donnent au Molinisme; mais il reconnaît loyalement que ce sont là des produits calomnieux d'une haine perfide, et il les laisse avec mépris à un Sarpi pour en faire usage contre l'Église.

Venons au fait rapporté, dit-on, par Bellarmin. Assurément Pallavicin n'eût pas négligé de se prévaloir de cet incident contre l'opinion des thomistes. Or, dant tout ce que cet historien rapporte des discussions et conférences qui précédèrent la session sixième, on ne trouve rien qui rappelle le fait allégué, si ce n'est peut-être ce que nous allons citer : « Lorenzo Mazacchi, servite, conjointement avec Grégoire de Sienne, dominicain, avec Grégoire Parfait de Padoue, Augustin, et un autre du même ordre, pensa que le libre arbitre concourt *passivement et non activement* à l'œuvre de la justification. *Cette opinion ne fut pas regardée comme catholique* [1]. » Le même fait a été signalé

1. *Hist. du Conc. de Trente,* l. 8, c. 4.

par Dominique Soto dans son célèbre ouvrage *de Natura et gratia*[1]. « Les luthériens, dit-il, enseignent que dans la justification l'homme n'agit pas plus qu'un instrument inanimé ou un animal sans raison. Nous avons même entendu des catholiques poser cela en dogme et le défendre, malgré nos réclamations. Ils disaient que Dieu nous attire à lui avec une telle violence et nécessité que, dans notre conversion, nous sommes purement passifs, recevant sans agir l'influence divine. C'est là-dessus que le saint Concile a prononcé[2]. » Serait-ce cette dispute entre théologiens catholiques qui a donné lieu à l'assertion de Bellarmin contre la prédétermination des thomistes? Mais il est plus clair que le jour que ces théologiens, nommés par Pallavicin, et que Dominique Soto a vivement combattus, ne soutenaient pas la doctrine thomiste de la prédétermination. En effet, la doctrine

1. Liv. I, c. 15 : « Lutherani docent, *sicut inanime organum aut brutum pecus*, sic hominem se habere, dum justificatur. Quin etiam *sunt inter catholicos*, quos viva voce dogma hoc asserentes, nobisque reclamantibus defensantes, audivimus; puta quod Deus quadam nos vi et necessitate ad se pertrahat, *ita ut in nostra nos conversione mere habeamus passive et receptive.* De quo idcirco S. Synodus pronuntiavit. »

2. Voici le texte du canon 4e de la 6e session : « Si quis dixerit, liberum hominis arbitrium, a Deo motum et excitatum, *nihil cooperari* assentiendo Deo excitanti atque vocanti, quo ad obtinendam justificationis gratiam se disponat ac præparet ; neque posse dissentire, si velit, *sed veluti inanime quoddam nihil omnino agere, mereque passive se habere* : a. s. »

thomiste, c'est que la cause seconde « agit réellement » sous la motion très efficace de Dieu, c'est que la volonté libre « agit vraiment et librement », c'est qu'elle « se détermine elle-même à son acte », c'est, en deux mots, qu'elle est « cause active », et non simple instrument passif, « cause libre », et non pas agent sans raison. Telle est la vraie doctrine thomiste. On voit qu'elle ne ressemble en rien, qu'elle est même toute contraire à l'erreur réfutée par Soto et contre laquelle on a prononcé à Trente.

Que reste-t-il maintenant des deux assertions de Bellarmin et de Duperron, appuyées de l'anecdote tirée de Fra Paolo Sarpi? Il nous semble qu'il n'en reste pas une ombre sur le Thomisme. En effet, Paul V lui-même a déclaré que la prédétermination physique n'est pas de Calvin et de Luther, et Bossuet, d'une si grande autorité dans ces questions, en a jugé de même en embrassant cette doctrine dans ses ouvrages. Le grave Pallavicin a convaincu Sarpi de mensonge effronté, tandis que le célèbre Dominique Soto nous faisait connaître sur quoi le concile de Trente a prononcé : ce n'est pas contre l'opinion des thomistes. Il ne subsiste donc rien des accusations portées contre le Thomisme.

IV.

Qu'on nous permette cependant d'insister un peu sur le témoignage de Soto. On verra quelle figure faisait le Thomisme à Trente, et que c'est tout à fait sans raison que les thomistes sont désignés aujourd'hui par plusieurs sous le nom de « bannésiens ».

Soto enseignait ouvertement l'efficacité intrinsèque de la grâce à la manière des thomistes. Molina n'a pas fait difficulté de le reconnaître. « Dominique Soto, dit-il, dans le premier livre *de Natura et gratia*, et André de Véga, dans le sixième livre sur le concile de Trente, enseignent que, pour produire un acte surnaturel, le libre arbitre a besoin, outre le secours de la grâce prévenante, d'un autre secours particulier par lequel Dieu concourt immédiatement avec le libre arbitre et le meut à agir... Ils disent que ce second secours ne manque jamais son effet, et que le libre arbitre agit nécessairement, dès là qu'il est ainsi mu par Dieu. D'une part donc, ils affirment que le libre arbitre ne produit jamais son acte que sous la prémotion de ce second secours ; d'autre part, ils disent qu'avec ce secours le libre arbitre produit nécessairement son acte, parce que ce secours ne peut être rendu vain. Voilà pourquoi il leur incombe d'expliquer comment, étant admis la nécessité d'un pareil secours, la liberté reste

sauve, comment la volonté reste libre d'agir ou de ne pas agir. Ils se réfugient alors dans la distinction du sens composé et du sens divisé, et l'on a peine à comprendre ce qu'ils veulent dire et de quelle manière le libre arbitre est protégé [1]. »

Il faudrait être bien aveugle pour ne pas voir dans l'opinion de Soto et de Véga, telle que Molina la rapporte, l'essence même de la prédétermination physique : Une prémotion infaillible sous l'influence de laquelle il est impossible que le libre arbitre n'agisse pas, et qu'on ne fait accorder avec la liberté qu'à l'aide de la fameuse distinction du sens composé et du sens divisé, presque inintelligible pour un bon moliniste [2]..

1. « Dominicus a Soto, lib. I, de Natura et Gratia, cap. 16, et Andræas a Vega, lib. 6 in Conc. Trid , cap. 6, 7, 8 et 9, affirmant liberum arbitrium ad eliciendum quemcumque prædictorum actuum, præter auxilium particulare gratiæ prævenientis, indigere alio auxilio particulari quo Deus cum libero arbitrio immediate concurrat, illudque moveat ad eosdem actus... Secundum vero dicünt *numquam frustrari*, sed *necessario agere* « (necessitate consequentiæ) » liberum arbitrium, quoties per illud a Deo movetur. Cæterum cum ex una parte affirment liberum arbitrium, nonnisi *prius motum* secundo auxilio, elicere ejusmodi actus ; ex alia vero dicant *necessario* liberum arbitrium producere tales actus, eo quod auxilium illud *inane reddi nequeat* : labor illis est defendere quanam ratione, admissa necessitate ejusmodi auxilii, salva maneat libertas arbitrii ad eos actus eliciendos vel non eliciendos, confugiuntque *ad sensum compositum et divisum*, vixque intelligas quid sibi velint, et quo pacto ea ratione libertatem arbitrii tueantur. » (*Concord.* q. 14, act. 3, disp. 39.)

2. Tout récemment, à Paris, un moliniste a formulé cette

Qu'est-ce que cela, sinon la prédétermination des thomistes? Molina le dit encore plus expressément, s'il est possible. « S'il fallait admettre, dit-il, avec Soto et Véga, un concours de Dieu aux actes surnaturels différent du concours général aux effets naturels, jamais cependant il ne faudrait concéder que ce concours tombe immédiatement sur le libre arbitre cause de l'acte, comme si le libre arbitre agissait prému par ce concours et appliqué par Dieu à agir [1]. Ce serait seulement un influx de Dieu agissant immédiatement sur les actes eux-mêmes avec le libre arbitre et la grâce prévenante [2]... » Ce concours, qui est un mouvement efficace imprimé à la cause seconde, avant qu'elle n'agisse et pour la faire agir, n'est-ce pas évidemment la prémotion physique des thomistes? On le voit donc, Soto, Véga,

proposition : « Libera cooperatio *vix concipitur* in systemate gratiæ per se et ab intrinseco efficacis. » Cf. *Science cath.*, nov. 1888, p. 791.

1. Soto dit en effet : « Non est dubium quin concursus Dei, licet concomitetur, ut aiunt, actionem, sit nihilominus cuicumque causæ secundæ requisitus ad agendum, imo vero et *naturâ prærequisitus*. Quoniam non solum Deus est *causa effectûs* causæ secundæ, verum ipse *etiam movet eam* ad agendum. » (*De Nat. et grat.*, lib. 1, cap. 16.)

2. « Esto admittendum esset Dominico a Soto et Andreæ a Vega concursum ad illos actus esse alterius rationis a concursu generali ad effectus naturales, non tamen quasi *prius eo concursu motum* ac a Deo ad agendum applicatum tales actus eliceret : sed esse influxum Dei *immediatum in actus ipsos cum* libero arbitrio et gratia præveniente. (*Concord.* loc. cit.)

ces illustres théologiens de Trente, étaient de vrais prémotionistes, si l'on peut s'en rapporter à Molina.

Mais, cédons la parole à Dominique Soto lui-même, qui fut, ne l'oublions pas, un des principaux rédacteurs des décrets de la sixième session, et dont la doctrine a été approuvée par le Concile. « Voici, dit-il, le plus fort argument des luthériens, ils nous l'opposent partout : S'il était en notre pouvoir de ne pas agir quand Dieu nous meut, la motion divine ne serait pas efficace, Dieu ne serait pas tout-puissant... Ils se persuadent par là que la motion divine nous nécessite à agir [1]. »

1. « Diluitur argumentum quo Lutherani, velut Achille, passim utuntur : Si quando Deus vel ad bonum vel ad malum nos movet, *in nostra esset potestate* non moveri, motio Dei non esset efficax atque adeo neque esset omnipotens... Quo argumento persuadent sibi, quoties nos Deus movet, *necessitatem* nobis inferre. *Illatio sua tamen nullius est vigoris.* Quod enim nos Deus libere moveat, nihil contra ejus cunctipotentiam et efficaciam pugnat. Quinimo inde amplissime patet infinita ejus virtus et sapientia, quod alias causas instituit naturaliter movere, et alias libere, et cum singulis proprio modo concurrere... At restat nonnihil præterea explicandum. *Aut enim* sumus liberi in hujusmodi actionibus ante momentum temporis quo Deus nos movet, *aut* præsente motione Dei : *non ante*, quia absque eo movente moveri nequimus, *neque cum* nos ipse actu movet, quia non stat ipsum nos movere, quin una moveamur ; sunt enim movere et moveri, ceu actio et passio, correlativa... Solutio dubitationis est, quod illo tunc temporis momento quo Deus mecum concurrit, sum liber, ut tunc agere renuam. Etenim dum libere moveor, possum *in sensu diviso* non

Voilà bien l'objection si souvent faite aux thomistes : Dieu meut le libre arbitre avec une efficacité toute-puissante : donc, le libre arbitre mu par Dieu ne peut pas ne pas agir ; il agit donc nécessairement, ce qui est la négation même de la liberté.

Soto répond aux luthériens que « la conséquence qu'ils tirent de l'efficacité de la motion divine n'a aucune valeur. En quoi répugne-t-il à l'infinie puissance et efficace de Dieu, que Dieu nous meuve librement? Au contraire, l'infinité de sa force et de sa sagesse apparaît avec éclat en ce qu'il a établi de mouvoir certaines causes naturellement[1] et d'autres librement, en concourant avec chacune d'elles d'une manière appropriée à sa vertu. »

Ainsi répondent les thomistes : Il n'y a point d'opposition entre la souveraine efficacité de la motion divine et notre liberté, puisque c'est la motion de Dieu qui est la cause de notre liberté en exercice, comme son action créatrice et conservatrice est cause de notre liberté en puissance. Ainsi resplendit l'universelle transcendance de la cause première.

« Mais il reste une difficulté. Car, ou bien nous

agere, et tunc cessabit concursus Dei; tametsi *in sensu composito* contra se invicem pugnent, Deum agere erga me actione illa, et me non agere. » (*De Nat. et Grat.*, lib. I, cap. 16.)

1. C'est-à-dire avec une nécessité absolue, *necessitate consequentis*.

sommes libres avant le moment que Dieu nous meut, ou bien sous la motion de Dieu : pas avant, puisque sans la motion nous ne pouvons pas agir ; ni au moment que Dieu nous meut, puisqu'il répugne que Dieu nous meuve et que nous n'agissions pas, car mouvoir et être mu sont corrélatifs, comme action et passion. »

En vérité, c'est bien ici le plus subtil de l'objection : point de place pour la liberté dans la théorie de la prémotion physique, ni avant, ni pendant que Dieu nous prédétermine. Les molinistes n'ont encore rien trouvé de plus fort[1].

« Voici la solution, dit Soto. Au moment même que Dieu concourt avec moi, je suis libre de refuser d'agir. En effet, étant mu librement, je puis, *au sens divisé*, ne pas agir, et alors le concours de Dieu cessera, mais *au sens composé*, il répugne que Dieu agisse sur moi et que je n'agisse pas. »

Est-ce assez clairement, assez énergiquement thomiste? Dira-t-on encore que le fameux canon quatrième de la sixième session du Concile de Trente contient la condamnation du Thomisme? Ne voit-on pas le théologien dominicain, qui travailla à rédiger les décrets de cette session, en-

1. « Si gratia efficax consisteret in physica prædeterminatione, non esset in nostra potestate ut possimus ponere aut cohibere actum... Prob. : Ante acceptam physicam prædeterminationem, non esset in nostra potestate ponere actum... post acceptam physicam prædeterminationem, non est in nostra potestate ut possimus cohibere actum. » (Mazella, *De Gratia*, disp. 3. art. 5, n, 621.)

tendre, expliquer, défendre ce canon contre les luthériens d'après les principes, avec les distinctions des thomistes? Son ouvrage n'a-t-il pas été approuvé hautement par les Pères de Trente[1]?

Peut-on dire encore que la prédétermination physique est de Calvin et de Luther, et qu'elle a été condamnée à Trente? L'histoire proteste, non moins que la théologie, contre ces assertions. Pallavicin rapporte, en effet, qu'il y avait dans le Concile des « partisans de la grâce qui est efficace avant que Dieu ait prévu l'usage que la créature fera de son libre arbitre, » et que, pour expliquer la nécessité où nous sommes d'agir quand Dieu nous meut, « ils se servaient de la célèbre distinction que cette nécessité est en nous dans le sens composé, mais non pas dans le sens divisé. » Le grave historien reproche vivement à Sarpi d'avoir dénaturé à dessein cette distinction pour la rendre ridicule et absurde[2]. D'où l'on peut conclure probablement qu'elle n'était pas nouvelle et ne parut pas singulière dans le Concile, Sarpi ayant pour coutume de tourner en dérision la

1. On voit par là ce que vaut l'affirmation tranchante du R. P. Baudier, s. j. « Il restera vrai cependant que le Concile, lorsqu'il définit que l'homme, sous la motion de la grâce, peut dissentir, l'entend *au sens composé*, non pas que l'homme puisse unir l'acte et le non-acte, ce qui est absurde, mais la motion efficace avec le non-acte. » (*Revue des sciences ecclés.*, ann. 1887, pag. 352.)

2. Livre 7, chap. 13.

doctrine ancienne et commune des théologiens catholiques[1].

1. Quoi qu'on en dise, il n'est pas si difficile de comprendre comment la proposition : « Homo præmotus a Deo non potest non agere, » est vraie *au sens composé*, et fausse *au sens divisé*. Prenons d'abord un exemple : l'homme qui parle ne peut pas ne pas parler. Il est clair que cette proposition est vraie, si l'on entend que celui qui parle ne peut pas en même temps parler et ne pas parler (*sens composé*) ; mais cette proposition est fausse, si l'on entend que celui qui parle n'a plus, au moment même qu'il parle, la *puissance* de ne pas parler (*sens divisé*), c'est-à-dire parle *nécessairement*, comme le feu brûle et la pluie tombe. C'est pourquoi la proposition : *homo loquens non potest non loqui*, est vraie *in sensu composito* et fausse *in sensu diviso*. — On voit par cet exemple que, dans le sens composé, l'esprit affirme l'impossibilité de joindre ensemble le *mode* du sujet, « *loquens*, » et son contraire, « *non loqui* » : homo loquens *non potest* non loqui ; tandis que, dans le sens divisé, il affirme simplement pour le sujet, au moment que le sujet parle, la possibilité du « *non loqui* » considéré en lui-même, abstraction faite du *mode* « *loquens* » : homo loquens *potest* non loqui. — Cette fameuse distinction, qui est de simple bon sens dans l'exemple cité, étant bien comprise, il est facile de l'appliquer à notre proposition : *homo præmotus non potest non agere*. En effet, il est impossible de joindre ensemble la *prémotion à l'acte* et le *non agir*, puisque la motion divine est infailliblement efficace : voilà le *sens composé*, dans lequel cette proposition est vraie. Saint Thomas dit : « Si Deus movet voluntatem ad aliquid, *incompossibile* est huic positioni quod voluntas ad illud non moveatur. » (1. 2. qu. 10. art. 4. ad 3). Mais on conçoit très bien que, à l'instant même où Dieu pousse infailliblement à l'acte, le *non agir* reste possible pour l'homme, abstraction faite de l'impulsion divine, car l'efficacité de cette motion se proportionne exactement à la nature de chaque cause seconde, selon cette maxime de saint Thomas que « Deus movet unum-

Ajoutons en finissant que le Thomisme des Pères de Trente a laissé des traces dans le catéchisme de ce Concile. Ce qui n'a rien de surprenant, puisque ce catéchisme, si autorisé dans l'Église, a été rédigé en grande partie par des Dominicains. « Dieu, y est-il dit, non seulement administre l'univers, mais encore il pousse au mouvement et à l'action par une force intime les êtres qui sont mus et qui agissent ; de telle sorte que, sans nuire à l'activité propre des causes secondes, il la prévient cependant par une vertu très secrète qui atteint chaque chose, qui va avec force d'un bout à l'autre, disposant tout avec suavité. Voilà pourquoi l'apôtre disait aux Athéniens : Dieu n'est pas loin de chacun de nous : c'est en lui que nous vivons, que nous nous mouvons et que nous existons[1] ? » Ne semble-t-il pas que cette impulsion

quodque secundum modum uniuscujusque. » C'est le *sens divisé*, dans lequel notre proposition est fausse. Dans ce sens, la vérité est que *homo præmotus a Deo potest non agere*, de même que *l'homme qui parle peut ne pas parler*. Écoutons Bossuet : « Comme il serait absurde de dire que notre propre détermination nous ôtât la liberté, il ne le serait pas moins de dire que Dieu nous l'ôtât par son décret : et comme notre volonté, en se déterminant elle-même à choisir une chose plutôt que l'autre, ne s'ôte pas le pouvoir de choisir entre les deux, il faut conclure de même que ce décret de Dieu ne nous l'ôte pas. » (*Traité du libre arb.*, chap. 8).

1. *Catech. rom.* 1 p. art. 1, n. 21 : « Non solum Deus universa quæ sunt, providentiâ suâ tuetur atque administrat, verum etiam *quæ moventur et agunt* aliquid, *intimâ virtute* ad motum atque actionem *ita impellit* ut quamvis

divine, qui se fait sentir dans l'intime des causes secondes, prévient leur activité et les pousse au mouvement, qui est universelle, suave mais forte, représente assez bien la prémotion physique des thomistes?

Il est temps de conclure. Si le Molinisme, comme système, ne remonte pas plus haut que Molina, au témoignage de Molina lui-même, s'il n'a pu passer dans sa pureté native par les Congrégations *de Auxiliis*, s'il a dû se transformer en Congruisme, comme il paraît, par le décret d'Aquaviva; le Thomisme au contraire, la « véritable Ecole thomiste, » florissait longtemps avant Bannez; il paraissait avec honneur à Trente, ses principes et sa distinction la plus fameuse y étaient connus; bien loin qu'on les confondît avec les opinions des hérétiques et qu'on voulût y porter atteinte par un décret, on les approuva plutôt dans la bouche et les ouvrages de l'illustre Dominique Soto.

Tel est le témoignage de l'histoire. Nous pouvons maintenant passer à l'examen critique du Molinisme.

secundarum causarum efficientiam non impediat *præveniat* tamen, cum ejus occultissima vis ad singula pertineat, et attingat a fine usque ad finem fortiter, et disponat omnia suaviter. *Quare* ab Apostolo dictum est, cum apud Athenienses annuntiaret Deum, quam ignorantes colebant : Non longe est ab unoquoque nostrum; in ipso enim vivimus, et movemur, et sumus, »

LIVRE SECOND

CRITIQUE DU MOLINISME

CHAPITRE PREMIER.

LA SCIENCE MOYENNE ET LA LIBERTÉ.

Le problème de l'accord du libre arbitre avec la Providence de Dieu appartient en même temps à la philosophie et à la théologie. La raison, en effet, de même que la foi, affirme la Providence et le libre arbitre et pose, par conséquent, la question de leurs rapports. On peut donc, pour juger les divers systèmes, se placer au point de vue de la raison ou au point de vue de la foi, et procéder à l'examen critique des théories, soit d'après les principes de la science métaphysique de Dieu et de l'homme, soit d'après les dogmes révélés dans l'Écriture ou la tradition chrétienne sur la faiblesse originelle de l'homme et la force souveraine de la grâce de Dieu.

Il y a des théologiens qui, peu fidèles à la grande

et belle idée de l'*unité du plan divin*, se sont fait, sur les rapports de la prescience et de la volonté de Dieu avec notre libre arbitre, des théories différentes, suivant les différents états où l'homme pourrait être placé. Mais les deux systèmes du Thomisme et du Molinisme ont cela de remarquable et de séduisant pour l'esprit, que, sauf les différences essentielles des divers états, ils expliquent de la même manière le fait qui est le même dans tous les états, à savoir la dépendance des causes créées vis-à-vis de la cause première. Aussi l'un et l'autre système relèvent de la raison et de la philosophie presque autant que de la foi et de la théologie. Bien plus, si l'on analyse avec soin les solutions données par chacun d'eux, on s'aperçoit que les dissentiments ont leur source dans la diversité des opinions philosophiques. Et la liberté, dont les deux théories jouissent depuis trois siècles dans les écoles catholiques, paraît être un signe évident qu'elles ressortissent, si l'on peut ainsi dire, du tribunal de la philosophie rationnelle plus encore peut-être que de celui de la foi.

Voilà pourquoi nous allons faire la critique du Molinisme, principalement au point de vue de la raison, à la lumière de la philosophie chrétienne plutôt que de la théologie.

Commençons par l'examen de la *Science moyenne*. Tous les molinistes la défendent unanimement, quoiqu'ils soient divisés dans la manière de l'expliquer. On s'imagine d'ordinaire que la théorie de la prédétermination physique est la plus oppo-

sée à l'exercice de notre libre arbitre, et c'est la principale raison pour laquelle on incline davantage vers la théorie opposée. A notre avis, ce jugement sommaire est injuste. La vérité est que la théorie de la science moyenne, loin de faire l'accord de la prescience divine avec notre libre arbitre, détruit dans la créature, sinon en Dieu même, jusqu'à la racine de la liberté.

I.

Faisons-nous d'abord une idée claire de la « science moyenne ».

Il est hors de controverse que Dieu connaît d'une science très parfaite, non seulement les choses présentes, quelle que soit leur nature, mais encore toutes les choses qui ont jamais existé ou qui existeront, à un moment quelconque, dans la suite des siècles. En effet, la science de Dieu embrasse tous les temps et tous les êtres. Les corps et les esprits, les substances et les accidents, les causes et leurs opérations, l'origine, la durée et la fin des choses, le passé, le présent et l'avenir, tout est sous l'œil de Dieu. « La connaissance de Dieu, dit saint Thomas, a, comme son Être infini, l'éternité pour mesure. Or, l'éternité, dans son existence sans succession, contient à la fois tous les siècles. Voilà pourquoi les choses du temps sont toutes présentes à Dieu, qui les con-

temple de son éternité. Elles lui sont présentes, non seulement parce qu'il possède en lui-même les *idées* de toutes les créatures, comme disent certains, mais parce que son regard se porte du haut de l'éternité sur toutes choses comme existant présentement[1]. » Dieu connaît donc avec une parfaite certitude les actions futures de toutes les causes libres actuellement existantes ou à venir. Il les *voit* comme elles sont faites dans le temps qui n'existe pas encore. Voilà pourquoi on donne à cette science divine le nom de *Science de vision*[2].

Dès que notre esprit conçoit en Dieu cette prescience éternelle, l'idée de liberté ne lui paraît plus convenir à nos actes. En effet, nous voyons clairement que ce qui est libre peut ne pas être; mais, si nos actes futurs sont déjà connus par une prescience infaillible, il est impossible qu'ils ne soient pas : donc nos actes futurs, que Dieu connaît par sa prescience éternelle très parfaite, ne peuvent être vraiment libres.

1. *S. Th.* 1 p., qu. 14, art. 13. « Licet contingentia fiant in actu successive, non tamen Deus successive cognoscit contingentia, prout sunt in suo esse, sicut nos, sed simul; quia ejus cognitio mensuratur æternitate, sicut etiam suum esse; æternitas autem tota simul existens ambit totum tempus. Unde omnia quæ sunt in tempore, sunt Deo ab æterno præsentia, non solum ea ratione qua habet rationes rerum apud se præsentes, ut quidam dicunt, sed quia ejus intuitus fertur ab æterno supra omnia, prout sunt in sua præsentialitate. » Cf. in 1 *Cont. gent.*, cap. 66, 67.

2. La question du *mode* de la présence des choses futures dans l'éternité de Dieu est étrangère à ce débat. Cf. Franzelin, *de Deo uno*, th. 32.

A la vérité, si la science de Dieu était, comme la nôtre, puisée dans les choses mêmes, il ne serait pas difficile de l'accorder avec notre libre arbitre, car il est clair que notre connaissance des actes libres ne gêne aucunement l'exercice de la liberté. Si même la science de Dieu n'était qu'un ensemble de probabilités et de conjectures sur l'avenir, on comprendrait sans peine qu'elle ne blesse pas du tout le libre arbitre des créatures. Mais la prescience de Dieu n'est pas causée par les objets, et elle est d'une certitude infaillible. De là, les efforts de l'esprit pour découvrir *où* Dieu voit clairement nos actes futurs, sans que notre liberté coure aucun risque[1].

On comprend sans peine que cette prescience de vision par laquelle Dieu connaît les réalités temporelles présuppose en Dieu, suivant notre manière de concevoir les choses divines, un acte libre ou « décret » par lequel Dieu décide de réaliser hors de Lui certains êtres, de les faire passer de l'état de possibilité, où ils sont nécessairement

1. C'est la question théologique : *in quo medio Deus cognoscat futura libera*. Répondre : *in seipsis*, c'est ne rien dire du tout. La difficulté est de définir *où* Dieu voit les choses futures *comme existant en elles-mêmes*. Saint Thomas enseigne que Dieu connaît les créatures dans son essence, *in seipso ut in medio*. C'est en lui qu'il voit les choses comme existant hors de lui, « *id quod est extrà seipsum non intuetur nisi in seipso* ». (1. p. qu. 14, art. 4.) Il reste à chercher *par quelle raison* l'essence divine contient et représente certains êtres *comme futurs*, dans l'état *contingent* de *futurition*.

en Lui, à l'état d'existence distincte de Lui. Le monde, en effet, et tout ce qu'il renferme, n'existe que par la libre volonté de Dieu, cause première de toute réalité contingente. C'est pourquoi l'on dit que Dieu voit « dans son décret » les choses qui sont destinées à exister réellement hors de Lui[1].

Mais voici le point délicat. Ce décret divin, qui est la cause ou raison première, et par elle-même efficace, de l'existence de cet univers, est-il pareillement la cause ou raison première, et par elle-même efficace, des actions des causes libres? Si l'on nous demandait pourquoi ce monde est déterminé à l'existence, nous répondrions sans hésiter que c'est uniquement parce que Dieu l'a voulu créer. D'où il suit que c'est uniquement dans son décret créateur que Dieu voit ce monde comme déterminé à l'existence. Faut-il répondre de même à la question : pourquoi Pierre, par exemple, voudra faire telle action? Faut-il dire, en fin de compte, que c'est uniquement parce que Dieu a décrété que Pierre voudra agir de la sorte? Et, par suite, que c'est uniquement dans son décret que Dieu voit cet acte de Pierre comme déterminé à être fait?

Sans nul doute, si on cherchait seulement par quelle raison Dieu, qui connaît nécessairement

1. « Futura *absoluta* fere nullum negotium facessunt. Ea enim optime dici possunt a Deo perspici tum in *decreto* suæ voluntatis, quo *definit* vel *permittit* ut eveniant aliquando; ... » Liberatore S. J., *Institut. philos.*, Prati, 1883, vol. 2, p. 504.

l'existence de Pierre *comme possible* à tel moment du temps, dans telles circonstances, avec tel acte déterminé, vient à connaître l'existence de Pierre *comme réelle* à ce moment du temps, dans ces circonstances, avec cet acte, on affirmerait sans crainte que cette raison, ou cause, est la libre et toute-puissante volonté du Créateur de toutes choses. Il est évident, en effet, que c'est par la libre volonté de Dieu que Pierre, avec cette existence déterminée, est passé de l'état de *possibilité pure* à l'état de *réalité effectuée*, car, comme dit saint Thomas, la volonté commande et détermine si l'idée qu'on a conçue et qui représente une œuvre à l'état possible sera ou non reproduite dans la réalité[1].

Mais il ne s'agit pas, fait-on observer justement, d'expliquer comment une réalité qui procède de Dieu seul est connue de Dieu. Puisque l'existence de cette chose ne dépend que de la libre volonté de Dieu, il est logique de penser que la prescience divine de cette existence réelle présuppose un décret divin où cette réalité est connue. Il en va

1. « Forma intelligibilis non nominat principium actionis, secundum quod est tantum in intelligente, nisi adjungatur ei inclinatio ad effectum, quæ est per voluntatem. » (1, p. qu. 13, art. 8.) — « Unius et ejusdem effectus, etiam in nobis, est causa scientia ut dirigens, quâ concipitur forma operis; et voluntas ut *imperans*, quia forma, ut est in intellectu tantum, non *determinatur* ad hoc quod sit vel non sit in effectu, nisi per voluntatem. » (1. p. qu. 19, art. 4, ad 3.) Qu'on veuille bien remarquer que saint Thomas nomme cet acte de la volonté *imperium determinans*.

tout autrement des actes libres. Dieu n'en est pas seul la cause efficiente; bien plus, disent les molinistes, c'est rendre la liberté inconcevable, c'est la nier expressément que d'attribuer à un décret efficace de Dieu la détermination même de la cause libre à produire son acte. Il est donc impossible, concluent les molinistes, que Dieu voie dans ses décrets nos actes libres futurs. Cela dit, ils introduisent la *science moyenne.*

La voici telle que nous la présente le R. P. de Régnon.

« Qu'est-ce que la science moyenne, se demande-t-il? Quel est son objet[1]?

« On a toujours su distinguer en philosophie entre le *possible* et le *futur*. Un *possible* est un être ou un événement qui « peut être » réalisé. Un *futur* est un être ou un événement qui « sera » réalisé.

« Mais entre le possible et le futur, il y a place pour un terme d'une objectivité spéciale. Le *futur conditionnel*, ou, comme on l'appelle quelquefois, le *futurible,* est l'être ou l'événement qui « serait » réalisé, *si* certaine condition venait à être posée. C'est plus qu'un « possible »; car on doit dire de lui, non seulement qu'il *peut exister,* mais encore qu'il *existera* si la condition dont il dépend est réalisée. C'est moins qu'un « futur »; car son existence reste indéterminée avec celle de la condition purement possible. La place du futurible

1. *Bannez et Molina,* p. 110.

est donc bien entre le possible et le futur, et son objectivité a un caractère irréductible.

« Or, les théologiens ont la légitime habitude de distinguer en Dieu diverses sciences, suivant les différences d'objets formels. Molina a donc eu raison de placer, entre la science des *possibles* et la science des *futurs*, la science des *conditionnels*, et il a été heureusement inspiré, en l'appelant *science moyenne*, pour exprimer que son objet est quelque chose de plus qu'un possible et de moins qu'un futur. »

La *science moyenne* est donc cette prescience par laquelle Dieu, « avant tout décret absolu de sa volonté », voit comme *futurs conditionnels* tous les actes libres de toutes les causes *libres*[1]. Il voit, par exemple, que, si Pierre était placé dans telles circonstances, il agirait de cette façon, et qu'il agirait autrement dans d'autres circonstances : ici il consentirait à la grâce, là il n'y consentirait point.

1. Dans le fameux rescrit de Clément VIII, qui fixait les questions à débattre devant la Congrégation *de Auxiliis*, celle de la science est posée en ces termes : « An sit sententia sancti Augustini quod, *ante decretum absolutum divinæ voluntatis*, detur in Deo cognitio certa et infallibilis contingibilium dependentium a causâ liberâ, *qualem Molina per scientiam mediam Deo tribuit?* » Il ne faut donc pas définir simplement la science moyenne : la science des futurs conditionnels. La négation du « medium » marqué par les thomistes doit entrer dans la définition de cette science. C'est « une science des futurs conditionnels qui n'aurait pas pour « medium » les décrets divins. » Cf. Billuart, *de Deo*, dis. 6, art. 6, nota secunda.

Mais voici le point obscur, et, pour ainsi parler, le mystère de cette prescience.

Entre thomistes et molinistes, il ne s'agit nullement de savoir si Dieu connaît avec certitude des futurs conditionnels. Cela n'a jamais été mis en doute par l'École thomiste[1]. C'est donc ne rien dire du tout pour la controverse que de démontrer avec grand déploiement d'érudition, par l'Écriture, les Conciles et les Pères, qu'il y a en Dieu

1. Cf. Billuart, *de Deo*, dis. 6, art. 5, nota secunda. — Goudin, *Tract. theol. de Scientiâ Dei*, qu. 2, art. 4, § 1, in princ. — Lemos, *Panoplia gratiæ*, parte 2, tract. 5, cap. 20. — Goudin s'exprime ainsi : « Satis inepte quidam moderni gloriantur se in his disputationibus, quæ de scientiâ mediâ centum abhinc annis fervent, palmam ex parte retulisse, quod repugnantes thomistas admittere cogerint esse in Deo certam conditionate futurorum præscientiam. Non enim eâ de re controversia fuit, aut aliquid a repugnantibus thomistis obtentum est. Quin potius ultro agnoscunt, *et agnoverunt semper*, Deum in decretis suis præscire non modo quæ absolute evenient, sed etiam quæ quibusdam conditionibus sic alligavit ut, si illæ ponerentur, ipsa quoque forent. Tametsi quæstio esse potest, an aliquid conditionate decretum sit a Deo ; sed quæ ad id quod nunc agitur aut nihil aut parum refert. Quamobrem cum Ferdinandus Bastida, scientiæ mediæ patronus in Cong. coram Clemente VIII habitis, hæreret morosius in astruendâ illâ conditionate futurorum cognitione, conclamatum est a Patribus et Præsulibus et ab ipso ejus antagonistâ P. Thomâ de Lemos O. P., *nullam ea de re controversiam esse*, frustraque tempus et operam in eâ consumi ; sed ad causam tandem esse deveniendum, *an scilicet Deus, extra et ante decretum suum, creatæ voluntatis opera ut conditionate futura prævideret*, an potius non nisi in suo decreto ; ut ex authenticis actis refert Joannes a S, Thomâ. »

une prescience des futuribles[1]. Quant aux molinistes qui se contentent d'exiger au nom de la logique, comme fait le R. P. de Régnon à l'endroit cité, que l'on distingue en Dieu « trois » sciences, celle des *possibles*, celle des *futurs absolus* et celle des *futurs conditionnels*, ils ne touchent pas davantage le point en question[2]. Que Dieu connaisse d'une science très parfaite tous les futurs conditionnels qui se peuvent concevoir, — que nous soyons fondés à critiquer et à rejeter l'ancienne division de la science divine, c'est entièrement étranger à la discussion présente[3].

Tout l'objet de la controverse est de savoir *où* Dieu voit que cette cause libre posera cet acte. Répondre que Dieu le voit, parce qu'il savait déjà

1. Cf. Franzelin, *de Deo uno*, th. 45 : « Demonstratur in Deo scientia, quæ media dici solet. »

2. Dans une lettre que je reçus après la publication de cet article, on me faisait ce bel argument : Comme objet de connaissance, le *futur conditionnel* se distingue formellement du *possible*, objet de la science de simple intelligence, et du *futur absolu*, objet de la science de vision ; donc, il faut diviser la science de Dieu, *ratione objecti*, en *trois* parties, simple intelligence, vision, et science moyenne. — La réponse est facile : *Argumentum non est ad rem*, transeat *totum*. Il ne s'agit pas du tout de la division de la science divine, mais uniquement de savoir *où* (*in quo medio*) Dieu connaît certains objets de sa prescience, à savoir, les futurs libres conditionnels.

3. Les thomistes sont divisés sur ces deux points : si Dieu connaît *toute l'infinité* des futurs conditionnels, et s'il les connaît par *simple intelligence* ou par *vision*. Voir Billuart, *de Deo*, disp. 6, art. 5, *in fine*. — S. th., 1 p. qu. 14, a. 9.

certainement que cette cause agirait de la sorte si elle était jamais créée et placée dans ces circonstances, c'est parler en l'air, car la question demeure entière : *Où* Dieu a-t-il vu que cette cause devait agir ainsi dans ces circonstances?

— Dieu ne l'a pas vu dans ses décrets, répondent tous les molinistes?

— Mais *où* donc Dieu l'a-t-il vu, demandent encore les thomistes?

— « C'est le mystère, l'insondable mystère », avouent quelques néomolinistes. « De toutes les explications proposées, dit le R. P. de Régnon, *aucune* n'est complètement satisfaisante... Il faut *renoncer* à expliquer le *comment* de cette science divine que nous appelons la science des conditionnels... Expliquer cette science, c'est œuvre de *dilettantisme* philosophique[1]. »

1. *Bannez et Molina*, 113, 114, 115. — « Les molinistes sont unanimes à rejeter les décrets bannésiens ; mais lorsqu'il s'agit du moyen par lequel Dieu voit les futuribles, l'unanimité cesse. Ils veulent, les uns, comme Molina, que ce soit dans la *supercompréhension* de la volonté humaine ; les autres, dans la *vérité objective* des futuribles ; d'autres, dans leur *vérité formelle*, etc. Dans ces opinions diverses, il peut y avoir de la vérité, *mais pas toute la vérité*. Le mieux est de s'en tenir à ce que dit saint Thomas : Dieu ne voit rien hors de lui qu'il ne voie d'abord en lui-même; ce qui ne paraît pas impossible à démontrer, même pour les futuribles libres. » (Revue des sciences ecclés., an. 1887., page 267, art. du R. P. Baudier, s. j.). Voir la démonstration à la fin du chapitre, note. J'invite mes lecteurs à faire réflexion sur ces deux principes thomistes : Omnia Deus cognoscit, suam essentiam cognoscendo, ad quæ *sua causalitas* extenditur (1 Cont. gent. cap. 68) — Scientia Dei est

— Ainsi donc, peuvent répliquer les thomistes, cette science moyenne, dont vous êtes si fiers, n'est qu'un *nouveau mystère* inventé pour remplacer le *mystère* des décrets divins. Eh bien! allez avec vos arguments défendre contre Dieu la liberté humaine; pour nous, il nous plaît davantage de servir contre vous la cause des droits de Dieu. Quant à expliquer *comment* la prédétermination divine s'accorde avec la liberté, « c'est œuvre de dilettantisme philosophique ».

Mais non, il n'y a pas égalité dans le mystère entre la théorie de la science moyenne et celle des décrets divins. Si l'on a pu dire de la doctrine thomiste, qu'« elle part d'un principe aussi majestueux qu'incontestable, en invoquant les droits imprescriptibles de la cause première; qu'elle déroule les conséquences de ce principe avec une remarquable rigidité de logique; que tout s'y enchaîne; que tout y paraît simple, clair, facile à comprendre, et que ce sont là, d'ordinaire, les caractères de la vérité[1] », nous ne pouvons, en

causa rerum *voluntate adjunctâ* (S. th. I p. qu. 14. a. 8). — Qu'est-ce qui fait que l'essence divine représente une chose comme conditionnellement future?

1. P. de Régnon, *Bannez et Molina*, p. 109. Le Révérend Père poursuit : « Mais voici qu'au terme cette doctrine se heurte aux dogmes de la liberté humaine et de l'imputabilité des mérites et des démérites; elle se heurte à la sainteté et à la bonté de Dieu; elle semble même se heurter à un décret de foi catholique, et de toutes ces difficultés elle ne se tire que par des explications prolixes et confuses. » Nous verrons plus tard ce qu'il faut penser de tous ces heurts du Thomisme. Voyons pour le moment si le Molinisme tient debout.

toute sincérité, rien dire de pareil de la doctrine moliniste, mais seulement que son principe, la science moyenne, si on le soumet à une rigoureuse analyse, nous donne, chose étrange! la négation même de l'idée de liberté[1].

II.

On entend par cause libre la cause qui de sa nature *est* indéterminée ou en puissance, comme parle l'École, à agir et à n'agir pas, « *quæ potest agere et non agere* ».

Or, si l'on veut s'en tenir aux raisons de la science moyenne, proposées par les molinistes, on est forcé logiquement d'admettre que la cause des actes futuribles *n'est pas* de sa nature indéterminée ou en puissance à agir et à n'agir pas.

Donc la science moyenne des molinistes renferme la négation même de la liberté.

L'argument est en bonne forme; on est d'accord sur la définition de la cause libre. Venons à la preuve du fait affirmé dans la mineure.

A tout seigneur, tout honneur. Commençons par Molina.

Pour expliquer sa science moyenne, l'auteur de la *Concorde* imagina la « supercompréhension des

1. Voir aux appendices la manière dont le R. P. Guillermin présente la question de la *Science moyenne*.

causes secondes. » — « Dieu, dit-il, a une compréhension très profonde, insondable, de chaque libre arbitre : il voit clairement ce que chaque cause libre ferait de son plein gré dans telles et telles circonstances, et même dans l'infinité des circonstances possibles. Cette vue de Dieu nous l'appelons science moyenne[1]. »

Ainsi donc, d'après Molina, Dieu voit *dans la cause libre elle-même* que dans telles circonstances cette cause agirait ainsi, qu'elle se déterminerait à cet acte. Cette vue de Dieu n'est pas une conjecture plus ou moins probable, mais une connaissance certaine, infaillible, très parfaite, la « science » du futur conditionnel.

Comment Dieu peut-il voir dans une cause de sa nature indéterminée entre l'acte et le non-acte qu'elle agira en effet ?

Pour que Dieu voie l'acte comme futur, il faut d'abord que l'acte soit futur, car le vrai présuppose l'être, « *verum sequitur ad ens* ». Il s'ensuit que, si Dieu voit dans la cause même l'acte comme futur, c'est évidemment que l'acte est futur, c'est-à-dire déterminé à l'existence, dans la cause

1. « Triplicem scientiam oportet distinguamus in Deo... tertiam denique scientiam mediam, quâ, ex altissimâ et inscrutabili comprehensione cujusque liberi arbitrii, in suâ essentiâ intuitus est (Deus), quid pro suâ innatâ libertate, si in hoc, vel illo, vel etiam infinitis rerum ordinibus collocaretur, acturum esset (liberum arbitrium), cum tamen posset, si vellet, facere reipsâ oppositum. » (Concord., qu. 14, art. 13, disp. 52.)

elle-même[1]. Mais une cause qui contient en elle-même un acte déterminé à être produit n'est assurément pas la cause qui d'elle-même est indéterminée à son acte. Donc, affirmer qu'un acte est connu comme futur par une connaissance compréhensive de la cause c'est nier par le fait que cette cause soit de sa nature en puissance à agir et à n'agir pas, et par conséquent qu'elle soit libre.

— Dieu, dira-t-on, ne voit pas que la cause est déterminée à son acte, mais seulement qu'elle se déterminerait.

— Sans doute ; mais, où Dieu voit-il dans la cause qu'elle se déterminerait certainement, puisque la cause est de sa nature en puissance à se déterminer et à ne pas se déterminer? Pour que Dieu voie que la cause se déterminerait, il faut que la cause soit déterminée à se déterminer, si l'on peut ainsi dire : ce qui n'est pas moins contraire à l'indétermination naturelle de la cause libre.

Donc, la « supercompréhension des causes » contredit ouvertement l'idée essentielle de la liberté.

Aussi n'est-ce pas dans les écrits du Docteur Angélique que Molina a trouvé ce « moyen ». — « Il y a des effets futurs, dit saint Thomas, dont les causes sont naturellement indéterminées : ce sont surtout les effets qui dépendent du libre arbitre. Comme cette cause est d'elle-même en

1. Illud quod nunc est, ex eo futurum fuit, antequam esset, quia in causâ erat ut fieret. (S. th. 1. p. qu. 16. a. 7. ad 3).

puissance aux deux contraires, elle ne produit aucun effet, *si ce n'est par la détermination d'une autre cause.* Voilà pourquoi les effets des causes libres ne peuvent nullement être connus dans les causes mêmes [1]. »

Rien de plus simple et de plus facile à concevoir. Si la cause libre est par nature indéterminée entre l'acte et le non-acte, plus le regard de celui qui la contemple est pénétrant et compréhensif, plus il voit que ni l'acte ni le non-acte n'est déterminé en elle, mais que l'un et l'autre s'y trouvent seulement comme *possibles purs.*

Dieu donc ne peut avoir la science des actes libres futuribles au moyen de la « supercompréhension des causes, » à moins que ces causes ne soient pas de leur nature en puissance à agir et à n'agir pas, c'est-à-dire qu'elles ne soient pas libres.

— Mais, dira peut-être un moliniste, la science moyenne n'est pas une simple vue de l'essence des causes libres : c'est une compréhension de ces causes prises avec toutes leurs circonstances de fait, et sous l'influence de tous les antécédents,

1. « Quidam effectus futuri sunt quorum causæ indifferenter se habent ad utrumque : hæc autem vocantur contingentia ad utrumlibet, ut sunt illa præcipue quæ dependent ex libero arbitrio. Sed quia ex causâ ad utrumlibet, cum sit quasi in potentiâ, non progreditur aliquis effectus, nisi per aliquam aliam causam determinetur magis ad unum quam ad aliud ; ideo hujusmodi effectus in causis quidem ad utrumlibet nullo modo cognosci possunt per se acceptis. » In 8 *de Verit.* art. 12. Cf. in 1 *Perih.* lect. 13.

naturels et surnaturels, physiologiques et psychologiques, tant du dehors que du dedans, qui précèdent, préparent et motivent chacun de nos actes.

— Fort bien. Assurément, l'influence des motifs sur nos déterminations et nos actions est très réelle. Parfois même elle est si forte qu'elle diminue notre liberté, si violente qu'elle nous l'ôte tout entière et nous rend irresponsables. Ce sont des faits de conscience reconnus de tous les moralistes. Le « Déterminisme », erreur aujourd'hui fort en vogue, consiste précisément à dire que les motifs nous déterminent toujours nécessairement à nos actes, de telle sorte que le libre arbitre n'est qu'une illusion « psychique ». Mais c'est là une hérésie abominable. On ne peut nier cependant que les motifs ne nous disposent à agir dans un sens déterminé. C'est le fondement des conjectures que nous faisons sur la conduite les uns des autres. On remarque même que chacun de nous a un penchant particulier à céder à certains motifs entre tous ceux qui dirigent la vie humaine. De là les prévisions qu'on fait d'ordinaire des pensées, des jugements, des actions d'autrui pour diverses occurrences, prévisions qui sont les règles de la politique des gouvernements comme des relations sociales des particuliers. Sans aucun doute, les « prévisions » divines sont mieux fondées, moins incertaines, plus sages que les nôtres. Mais sont-elles vraiment pour Dieu la « science » de nos actes futurs, la connaissance

claire, infaillible, très parfaite, qui convient à la majesté de la cause première [1] ?

— Non, répond saint Thomas : à considérer ainsi les causes libres, on ne peut former que des conjectures sur leurs actes futurs [2].

Le cardinal Mazzella, jésuite, suit le sentiment de l'Angélique Docteur. « Dieu, dit-il, ne peut connaître les futuribles dans leurs causes prochaines. Car les actes libres n'ont pas une connexion nécessaire avec leurs causes même toutes préparées et sur le point d'agir, puisque si la cause libre n'était pas à ce moment en puissance d'agir et de n'agir pas, elle ne serait plus libre. Raison d'autant plus forte qu'il ne s'agit pas d'une connaissance quelconque, mais d'une « science infaillible » des futuribles, à laquelle toute erreur répugne métaphysiquement, telle que doit être la science de Dieu [3]. »

1. Voir Leibnitz, *Essais sur la bonté de Dieu, la liberté de l'homme, et l'origine du mal*, prem. partie, n. 40-60. — Bossuet, *Traité du libre arbitre*, c. 7.

2. « Si adjungantur causæ illæ quæ causas ad utrumlibet inclinant magis ad unum quam ad aliud, potest aliqua *certitudo conjecturalis* de effectibus prædictis haberi ; sicut de his quæ ex libero arbitrio dependent, aliqua futura *conjicimus* ex consuetudinibus et complexionibus hominum, quibus inclinantur ad unum. (8 *de Verit.* art. 12.) — Quicumque cognoscit effectum contingentem in suâ causâ tantum, non habet de eo nisi conjecturalem cognitionem. » (1. p. qu. 14, art. 13.)

3. « Dici nequit Deum cognoscere futuribilia libera in suis causis proximis. Nam... libera futura non habent necessariam connexionem cum causis suis proxime completis ;

C'est qu'en effet l'acte libre ne peut être connu avec certitude comme futur qu'autant que la cause est certainement déterminée à le produire. Or, la cause libre est par nature indéterminée à son acte. Il faut donc que la détermination de l'acte vienne de l'influence des motifs, si tel est le « moyen » où Dieu voit les futuribles. Dira-t-on que tous les motifs réunis suffisent à constituer une cause efficiente qui détermine infailliblement notre libre arbitre? — Il s'ensuit qu'une cause créée aurait la vertu de déterminer avec une infaillible efficacité notre volonté, ce qui est beaucoup plus inconcevable que l'influence déterminante de la cause première, laquelle cependant les molinistes prétendent incompatible avec la liberté de nos actions. Attribuera-t-on aux motifs cette vertu infailliblement efficace, en tant qu'ils agissent sur la volonté comme objet, comme fin? — Mais cela n'est pas moins contraire à la dignité de la cause libre. Car l'indétermination naturelle de cette cause, en quoi consiste son excellente dignité, provient de ce qu'elle n'est attirée efficacement que par le bien universel, ce qui la rend indifférente par essence vis-à-vis des biens particuliers. Or, quelle que soit la somme des motifs

nam causæ liberæ proxime completæ ad agendum possunt agere, et non agere; alioqui non essent liberæ... Quod argumentum videtur optimum, eo quod non agitur de cognitione quâcumque, sed de cognitione ita infallibili, ut ei *metaphysice* repugnet falsitas, qualis debet esse scientia Dei. » *De gratiâ*, disp. 3, art. 7.)

qui influent à un moment sur le libre arbitre, ce ne sera jamais qu'un bien particulier, impuissant à déterminer par lui-même la volonté à son acte. Il est donc impossible d'expliquer par l'influence des motifs qu'une cause libre soit infailliblement déterminée à produire son acte, et par suite que cet acte soit connu par ce « moyen » comme certainement futur, à moins toutefois qu'on n'admette que la cause libre n'est pas de sa nature en puissance à agir et à n'agir pas.

L'exposition « déterministe », comme on dirait aujourd'hui, du « medium » de Molina contient donc logiquement la négation du libre arbitre.

Où donc enfin Dieu voit-il les futuribles, puisque ce n'est pas dans sa volonté, au dire des molinistes, ni dans la nôtre, ni dans l'influence des motifs?

— Dans leur *vérité objective,* répondent communément les molinistes.

Le cardinal Mazzella explique ainsi ce moyen : « Comme toute connaissance, la science moyenne présuppose la *vérité objective* de son objet, car le vrai suit l'être, *verum sequitur ad ens*. Cependant, l'existence de l'objet n'est pas la cause de la divine prescience, elle en est seulement la condition *sine qua non*. Les choses, en effet, n'agissent pas sur Dieu pour le déterminer à connaître : Il connaît tout en lui-même par son essence; mais Il ne peut connaître ce qui n'est d'aucune manière[1]. »

1. Résumé de l'argumentation du savant cardinal, *de Gratiâ*, disp. 3, art. 7.

— Fort bien, la « vérité objective » d'un acte futur n'est rien autre que l' « être futur » ou la « futurition » de cet acte, c'est-à-dire sa détermination à être produit. Il est clair que la connaissance de l'acte comme futur c'est la connaissance de son « être futur ». Cela ne nous apprend rien de nouveau : *Verum sequitur ad ens, — Deus nequit cognoscere id quod nullo modo est.* Nous n'ignorions pas non plus que la science de Dieu n'est pas puisée dans les objets mêmes, mais que Dieu connaît toutes choses par son essence, en tant que l'essence divine est l' « espèce intelligible », comme parle l'École, où Dieu voit tout.

Venons au fait. *Comment* l'essence divine contient-elle, « avant tout décret de Dieu », la « vérité objective », « l'être futur », la « futurition » de nos actes libres? Voilà le point à éclaircir.

Les thomistes nient que nos actes libres aient aucune vérité objective d' « être futur », avant que Dieu n'ait voulu la leur donner, *ante decretum absolutum divinæ voluntatis.* Les molinistes prouvent-ils qu'ils en ont une, au moins conditionnelle?

— « Que les futuribles aient une vérité objective (avant tout décret divin), dit Mazzella, Suarez le démontre en ces termes : De deux propositions conditionnelles contradictoires telles que celles-ci : si Pierre était placé dans ces circonstances, il pècherait, il ne pècherait pas, l'une est déterminément vraie et l'autre déterminément fausse. Il est impossible, en effet, que l'une et l'autre soient

vraies ou l'une et l'autre fausses. Donc, l'intelligence infinie, qui pénètre toute vérité, voit certainement laquelle des deux est vraie, laquelle est fausse. »

— Certes, l'argument est court et facile à saisir. Est-il bon?

Voyez plutôt[1]. J'argumente ainsi : de ces deux propositions contradictoires, le monde existera, le monde n'existera pas, l'une est déterminément vraie et l'autre déterminément fausse, car il ne se peut que l'une et l'autre soient vraies ou l'une et l'autre fausses. Donc, « avant tout décret de sa volonté », Dieu voyait que ce monde était absolument futur et déterminé à l'existence.

— C'est impossible, dites-vous, sinon Dieu n'aurait pas créé le monde librement. Dieu ne peut voir que le monde existera que si le monde est déterminé à l'existence. Et qui dira jamais que le monde était certainement déterminé à l'existence avant que Dieu le voulût créer? Ce serait

1. Il faut remarquer qu'il ne s'agit ici que des propositions singulières « de futuro in materia contingenti », comme parle l'École. — Saint Thomas pose ainsi la question : « Utrum in enuntiationibus *singularibus de futuro in materiâ contingenti* necesse sit quod determinatè una oppositarum sit vera et altera falsa »? La réponse est nette : « *In singularibus quæ sunt de futuro hoc non est necesse, quod una determinatè sit vera et altera falsa. Et hoc quidem dicitur quantum ad materiam contingentem.* » En voici la raison : « Ejus quod est ad utrumlibet proprium est quod, quia non determinatur magis ad unum quam ad alterum, non possit de eo determinatè dici neque quod erit, neque quod non erit. » (In 1 *Perih.*, lect. 13.)

soumettre la volonté divine elle-même au *fatum logicum* des anciens, et, par crainte de voir les causes secondes prédéterminées de Dieu, établir la prédétermination absolue de toutes choses par la nécessité aveugle du principe de contradiction.

— Ainsi donc vous n'admettez pas que de ces deux propositions contradictoires : le monde existera, le monde n'existera pas, l'une soit déterminément vraie « avant tout décret divin ». Vous avez raison, car ce serait ouvrir la porte au fatalisme[1]. Mais alors pourquoi l'admettez-vous dans le cas des deux propositions conditionnelles ?

— C'est que leur vérité objective ne peut dépendre des décrets divins, et qu'il faut la déterminer par un autre principe.

— Et qu'il ne vous reste que le principe de contradiction, n'est-ce pas ? puisque ni celui de causalité, appliqué à la volonté divine ou à notre

1. Voici l'argumentation d'Aristote exposée par saint Thomas : « Si necesse est quod omnis affirmatio vel negatio in singularibus et futuris sit vera vel falsa, necesse est quod omnis affirmans vel negans determinatè dicat verum vel falsum ; ex hoc autem sequitur quod omne necesse sit esse vel non esse. Ergo si omnis affirmatio vel negatio determinate sit vera, necesse est omnia determinate esse vel non esse. Ex hoc concluditur ulterius quod *omnia sint ex necessitate*. Per quod triplex genus contingentium excluditur. Quædam enim contingunt ut in paucioribus... Quædam vero se habent ad utrumlibet, quia scilicet non magis se habent ad unam partem quam ad aliam, et *ista procedunt ex electione*. Quædam vero eveniunt ut in pluribus... Si autem omnia ex necessitate evenirent, nihil horum contingentium esset. » (In 1 *Perih.*, lect. 13.)

libre arbitre, ni celui de la raison suffisante, appliqué aux motifs de nos actions, ne vous peuvent satisfaire. Expliquez-moi donc, je vous prie, que la contradiction logique ne suffise pas à déterminer la vérité de l'une des propositions absolues, et qu'elle ait la vertu de déterminer infailliblement la vérité de l'une des propositions conditionnelles? La contradiction qui existe entre les conditionnelles est-elle d'une autre nature que la contradiction des propositions absolues? J'admire, en vérité, que vous régliez par le principe de contradiction ce que vous craignez de soumettre à l'efficace de la volonté divine. Comme si la nécessité de ce principe, qui régit la vérité divine elle-même, n'était pas plus invincible que celle de la cause première. Diriez-vous, pour sauver l'idée essentielle de la cause libre, qui est de sa nature en puissance à agir et à n'agir pas, que l'acte déterminé à être fait en vertu du principe de contradiction peut cependant ne pas être fait? Ce serait nier la nécessité du principe de contradiction lui-même, nécessité qui porte tout votre raisonnement. C'est un chaos où l'esprit ne se retrouve pas, c'est l'absurde mis à la place du « mystère » des décrets divins.

— Aussi, reprend le moliniste, ne dis-je pas que l'une des contradictoires soit déterminément vraie de par le principe de contradiction. « Si l'on demande, dit Suarez, pourquoi ceci est vrai, plutôt que cela, c'est que ceci est réellement futur, et non pas cela. »

— A ce que je vois, répond le thomiste, pour montrer où est la *vérité objective* de l'acte futur, vous nous proposez le principe de contradiction, en disant que l'une des contradictoires doit être *formellement vraie;* mais ensuite, pour montrer laquelle des deux contradictoires est *formellement vraie*, vous nous remettez sous les yeux la *vérité objective* de l'acte futur. Voila certes un procédé peu démonstratif, et qui ressemble fort au sophisme appelé *cercle vicieux* ou pétition de principe[1].

1. Le P. Liberatore (*Institut. phil.*, Prati, 1883, vol. 2, p. 505) s'explique ainsi : « Nobis breviter dicendum videtur quòd (conditionatè futura libera) perspiciantur a Deo *in ipsâ actuali, licet hypotheticâ, electione* voluntatis creatæ vél possibilis, prout quid factura sit consideratur, si hæc vel illa conditio haberetur. Ea enim, etsi nunquàm fortassè futura sint, tamen *determinatam veritatem logicè* habent. »

On voit le procédé du philosophe moliniste. A la question : « *Où* Dieu voit-il les futuribles? » il répond : « Dans leur vérité *objective*, « in ipsâ actuali, licet hypotheticâ, electione. » — Mais, disent les thomistes, il n'y a pas de vérité *objective* avant tout décret divin. — Si, reprend Liberatore, car les futuribles ont, avant tout décret divin, une *vérité logique* déterminée; en voici la preuve :

« Omnis enim enuntiatio aut vera esse debet aut falsa; siquidem quidquid verum non est, id falsum sit necesse est; quod autem falsum est, contradictorium ejus erit verum. — Quare in his duobus pronuntiatis : *Petrus in his aut his circumstantiis peccabit, Petrus in his aut his circumstantiis non peccabit*, disjunctionis ejus oportet partem alterutram esse veram. Hanc igitur internoscet Deus : *et quidem in eâ causâ, ex quâ quòd vera sit proficiscitur.* »

Beau raisonnement, en vérité! Exemple : « Omnis enuntiatio aut vera esse debet aut falsa. — Atqui concipio *in signo rationis antecedente ad omne decretum Dei* enuntia-

Je conclus de votre embarras que le R. P. de Régnon dit vrai quand il déclare, au nom des molinistes : « Il nous faut renoncer à expliquer le *comment* de cette science divine que nous appelons la science des conditionnels. »

Mais c'est, paraît-il, une renonciation forcée;

tiones istas : Mundus erit, mundus non erit. — Ergò una ex istis vera est *antè omne decretum Dei.* » Que devient la liberté divine? Pour quelle cause l'une de ces propositions doit-elle être vraie? *Où* Dieu voit-il celle qui est vraie !

— « In eâ causâ, », dit Liberatore, « ex quâ quòd vera sit proficiscitur. »

— Assurément ; mais quelle est cette cause pour les propositions concernant les futuribles ? car il est clair que, pour les propositions concernant les futurs absolus, c'est la volonté de Dieu, le *décret divin*.

— « Non aliundè quod vera sit proficiscitur, » poursuit Liberatore, « nisi *ex actuali, sed hypotheticâ, determinatione voluntatis,* quæ, si ea conditio poneretur, ad unam præ aliâ optionis partem se liberè flecteret. »

Et nous voilà revenus à la *vérité objective !* Le cercle est achevé. Dieu voit les futuribles, parce qu'ils ont une *vérité objective*. Les futuribles ont une *vérité objective*, parce qu'ils ont une *vérité logique*. Ils ont une *vérité logique*, parce qu'ils ont une *vérité objective*. L'admirable argument ! dans lequel les molinistes s'obstinent à tourner sans fin.

Liberatore peut donc conclure fièrement : « Ergò *in hâc hypotheticâ determinatione creaturæ* eventum illum sub conditione futurum Deus contuetur. Neque id mirum videri debet, si consideretur perfectio divini intellectùs, qui *infinito suo lumine voluntatem creaturæ sic intimè penetrat*, ut nihil non attingat, quod ad ipsam utcumquè referatur. »

Qui ne sourirait à ce retour du *moyen* de Molina : *voluntatis createæ intima penetratio seu comprehensio?* — Non, vraiment, ils n'en sortiront pas. Ne serait-il pas plus sage de « renoncer à toute explication »?

car le R. P. de Régnon lui-même, qui ne peut souffrir que les « bannésiens en appellent à la métaphysique » contre l'*hypothèse* de Molina, — qui aime à « comparer les systèmes dans les seules lumières de la plus pure métaphysique », — et qui « a appris à admirer saint Thomas et à le lire, sans avoir recours aux commentateurs pointilleux[1] », se risque à proposer une explication tirée des profondeurs de la plus pure métaphysique.

« La plus pure métaphysique, dit-il, nous conduit à reconnaître en Dieu lui-même une *antériorité virtuelle* qui met en ordre « l'Être, le Vrai, « le Bon ». D'où résulte que, d'après notre manière de former nos concepts, l'intelligence divine, faculté du vrai, doit être conçue en acte *avant la volonté et indépendamment de la volonté.* Or, une intelligence infinie ne peut être conçue en acte sans qu'on la conçoive englobant à la fois tous les objets qu'elle peut atteindre. Donc, l'intelligence divine s'étend d'elle-même à tout *vrai* par une compréhension immédiate et qui ne relève que d'elle-même. D'où je conclus que la métaphysique détourne de recourir à la volonté divine pour expliquer la science divine, et qu'elle nous apprend à nous en tenir au rapport essentiel entre l'intelligence et le vrai[2]. »

Passons au creuset de la logique cette métaphysique « très pure. »

1. *Bannez et Molina*, p. 117, 166, 167.
2. *Ibid.*, p. 118.

Qu'il y ait une « antériorité virtuelle » qui mette en ordre l'Être, le Vrai, le Bon, un thomiste certes ne le niera point[1]. S'ensuit-il que l'intelligence infinie connaisse *toute vérité*, même la vérité créée, la vérité contingente, par exemple, l'existence du monde, avant tout acte de la volonté?

Personne, je pense, n'oserait le soutenir. Ce serait le fatalisme logique établi, non plus sur le principe de contradiction, mais sur le principe non moins nécessaire de l'antériorité virtuelle de l'être au vrai, du vrai au bien.

Que l'intelligence infinie connaisse, avant tout acte de la volonté, tout ce qui est de quelque manière dans l'essence divine avant tout acte de la volonté, c'est évident, et nul ne le conteste : « *Verum sequitur ad ens.* »

Mais ce qui n'est pas dans l'essence divine avant tout acte de la volonté, ce qui reçoit l'être, la « vérité objective, » par l'acte de la volonté, il est manifestement impossible que l'intelligence infinie elle-même le connaisse avant tout acte de la volonté : « *Verum sequitur ad ens.* » Comment Dieu connaîtrait-il qu'il veut et qu'il fait quelque chose avant de vouloir et d'agir? Comment Dieu connaîtrait-il la chose voulue et produite, comme voulue et produite, avant de la vouloir et de la produire? Cela implique contradiction.

Si nos actes libres futurs ont la vérité objective

1. Primo est ratio entis, secundo ratio veri, tertio ratio boni. (I. p. qu. 16. art. 4, ad. 2.)

« d'être futur » avant tout acte de la volonté divine, sans nul doute Dieu les connaît avant tout acte de sa volonté. Mais les molinistes ont-ils démontré que les actes libres ont la vérité objective « d'être futur » avant tout décret divin? tel est cependant le seul point en controverse.

L'argument du R. P. de Régnon, comme celui de Suarez sur la vérité des contradictoires, n'a qu'un défaut, il suppose ce qui est en question. Assurément, l'être est objet de l'intelligence avant d'être objet de la volonté; mais, avant que l'intelligence ait un objet, il faut avoir l'être. Qu'on nous montre donc que les actes libres ont « l'être futur » avant tout acte ou décret de la volonté divine.

En somme, cet argument tiré de la « très pure métaphysique » se réduit à ceci :

On ne veut que ce que l'on connaît, *nil volitum quin præcognitum* : donc *tout* est connu avant que *rien* soit voulu.

Il n'est pas malaisé de répondre :

On ne veut que ce que l'on connaît, je distingue : que ce que l'on connaît « comme possible et bon à vouloir » : je l'accorde; qui le nie?

On ne veut que ce que l'on connaît, — que ce que l'on connaît « comme réellement voulu et fait par la volonté » : je le nie; qui l'affirmerait? C'est une contradiction manifeste[1].

1. Dans sa remarquable brochure, si pleine de doctrine, sur l'*Opuscule du card. Pecci,* le R. P. Guillermin, des Frères Prêcheurs, professeur de dogme à l'Institut catholique de Toulouse, réfute ainsi cet argument. « *In signo priori* »

La « très pure » méthaphysique ne nous amène donc pas à conclure que, « sans recourir à ses décrets, Dieu distingue immédiatement, entre deux propositions conditionnelles contradictoires, laquelle est objectivement vraie[1]. » Conclusion du reste assez étonnante chez un auteur qui commence par déclarer que « de toutes les explications proposées (avant lui, parmi lesquelles on compte le *medium* des contradictoires) aucune n'est complètement satisfaisante ».

Tels sont les arguments des molinistes pour démontrer que Dieu connaît avec certitude tous nos actes libres comme futurs conditionnels « avant tout décret de la volonté divine ».

On le voit, les « moyens » indiqués ou ne prou-

au décret divin déterminant tel acte à être plutôt que tel autre, les raisons ou les idées divines peuvent bien représenter cet acte comme *possible* ou même comme *apte à être préférablement choisi* pour l'existence, mais on comprend difficilement qu'elles puissent le représenter comme déterminément futur..... Il est bien vrai que *nihil est volitum quin præcognitum*, — en ce sens que l'objet doit être perçu par l'intelligence *in ratione quidditatis* et même *in ratione boni appetibilis* avant que la volonté puisse exercer son acte. Mais l'axiome peut-il être entendu en cet autre sens que l'objet devrait être d'abord connu *in ratione rei jam determinatæ futuræ aut volitæ*, afin que la volonté puisse se déterminer à vouloir le réaliser ? — Nous nous permettons d'en douter. Il me semble, au contraire, que la raison de *chose voulue* et de *chose déterminée à recevoir l'existence* vient *primo et per se* de la volition actuelle elle-même. » Cf. Zigliara, *Summa philosophica*, theol. nat. l. 3. c. 2, art. 3. n. 10. 6e édit.

1. Bannez et Molina, p. 120.

vent rien, ou détruisent radicalement l'idée essentielle de la cause libre [1].

« Expliquer cette science, c'est œuvre de *dilettantisme* philosophique, » dit le R. P. de Régnon. Non, c'est plutôt œuvre de Danaïdes.

III.

— Quelqu'un dira peut-être : Soit, les « moyens » des molinistes contiennent logiquement la négation du libre arbitre. On ne peut donc les soutenir. Mais il ne s'ensuit pas qu'on doive rejeter la science moyenne. Nous dirons seulement que Dieu a sans doute, dans les profondeurs infinies de sa science, quelque « moyen », inconnu de nous, de connaître les futurs conditionnels « avant tout décret absolu de la volonté divine ». Prouverez-vous qu'il est impossible que Dieu connaisse les

1. Toute notre argumentation peut se ramener aisément à celle de Billuart (*de Deo*. dis. 6, art. 6, § 5) : « Non datur objectum scientiæ mediæ : ergo non datur scientia media. *Prob ant.* Objectum scientiæ mediæ, secundum suos assertores, est futurum liberum conditionatum *ante Dei decretum actu exercitum et independens ab illo — Atqui, ante Dei decretum actu exercitum et independenter ab illo,* nullum est futurum conditionatum liberum. — Ergo. — On prouve la mineure en rejetant les *moyens* employés par les molinistes pour démontrer la *vérité objective* des futuribles *avant tout décret divin*.

actes libres *futuribles* dans un autre « milieu » que ses décrets[1] ?

— Oui, c'est justement ce que les thomistes prouvent. On le verra bien dans l'exposition de leur théorie des décrets prédéterminants. Ils affirment en outre que toute science des futuribles antérieure aux décrets divins implique nécessairement la négation de notre liberté.

Voici leur raisonnement :

La première *hypothèse* que notre esprit puisse concevoir est bien l'*hypothèse* de l'acte libre de Dieu. Avant cet acte libre, il n'y a évidemment que l'*absolu* de l'Être divin, le *nécessaire*, où tout est déterminé par le principe de contradiction, le *parfait*, où rien de ce qui est ne peut ne pas être et ne peut être autrement qu'il est. L'esprit conçoit clairement que cela seul existe avant l'*hypothèse* de l'acte libre de Dieu.

Or, si le futurible est connu de Dieu avant tout décret de la volonté divine, il faut qu'il ait son

1. « Pour rendre raison de la prescience de Dieu on peut se passer, dit Leibnitz (*Théodicée*, part. I, n. 47), tant de la science moyenne des molinistes que de la prédétermination, telle qu'un Bannez ou un Alvarès, auteurs d'ailleurs fort profonds, l'ont enseignée. » Comment cela ? En supposant « que « tout est certain et déterminé par avance dans l'homme, comme partout ailleurs, et que l'âme humaine est une espèce d'*automate spirituel*. » Oui, à ce prix, on peut n'être ni moliniste ni thomiste ; mais en se faisant *fataliste* ou *déterministe*, par une confusion plus ou moins consciente de la *spontanéité* avec la *liberté*, et de l'*immunitas a coactione* avec l'*immunitas a necessitate intrinsecâ*.

« être », sa « vérité objective » de futurible avant l'hypothèse de l'acte libre de Dieu : *Verum sequitur ad ens.*

Le futurible est donc compris dans l'absolu, dans le nécessaire, où tout est déterminé par le principe de contradiction, dans le parfait, où rien de ce qui est ne peut ne pas être, ni être autrement qu'il est.

Il s'ensuit qu'on ne peut concevoir que le futurible qui est ainsi puisse ne pas être, non plus qu'on ne peut concevoir que l'absolu, le nécessaire, le parfait ne soit pas.

Mais ce qui ne peut pas ne pas être n'est évidemment pas quelque chose de contingent et libre.

Donc, si la science des futuribles est antérieure à tout acte de la volonté divine, on ne peut concevoir que l'objet de cette science, le futurible, ait de la contingence et de la liberté.

Toute science moyenne implique donc nécessaiment la négation de notre libre arbitre.

En d'autres termes, Dieu ne connaît que ce qui est représenté dans l'essence divine. Or, il est impossible que l'essence divine représente une vérité, si ce n'est d'elle-même, c'est-à-dire par la perfection naturelle de l'Être divin, *ex seipsâ*, ou par la libre détermination de la volonté divine. Mais tout ce que l'essence divine contient et représente d'elle-même, *ex seipsâ*, est aussi nécessaire et déterminé que l'Être divin ; c'est le nécessaire, l'immuable, l'éternel, l'essentiel. Donc, on ne peut dire que l'essence divine représente d'elle-même

un être contingent, tel que le futurible, avant toute détermination de la volonté divine. Ce serait contredire l'idee essentielle de la liberté.

Voilà pourquoi les thomistes repoussent la science moyenne.

Un néomoliniste a bien voulu m'envoyer sa théorie sur la prescience divine des futurs conditionnels.

Si j'ai bien compris, voici son raisonnement.

Il n'y a qu'*un acte possible* pour chaque homme dans les circonstances où il agit librement ; car il est impossible que l'homme consente *en même temps et* ne consente pas. D'où il suit que dans *une* série de circonstances il n'y a qu'*une série possible* d'actes libres pour chaque individu. Donc Dieu, qui connaît tous les possibles, connaît ce que ferait tel homme dans telles circonstances et dans telle série de circonstances. Donc Dieu connaît les futurs conditionnels par la science de simple intelligence.

Je ne vois rien à reprendre dans ce raisonnement, sinon qu'il ne prouve rien.

Le moliniste dit : Il n'y a qu'*un acte possible* pour chaque homme, etc...

Qu'importe ? Il s'agit de savoir quel est celui des deux actes opposés que l'homme voudra faire, — d'où vient que l'un de ces actes est déterminément futur, et non pas l'autre, — qu'est-ce qui fait que l'essence divine, *avant toute détermination de la volonté divine*, représente comme futur cet acte-ci plutôt que celui-là.

Voilà ce qu'il faudrait démontrer et ce que le moliniste ne démontre pas. Au contraire, il dit modestement : « Comment Dieu sait-il un acte plutôt qu'un autre, *je n'en sais rien du tout*. C'est le *mystère, l'insondable mystère*... »

Il est donc manifeste que le Molinisme succombe à la tâche, qu'il est impuissant à établir la science moyenne.

Le moliniste se déclare « obligé de reconnaître que Dieu est la raison pourquoi un acte libre procède du libre arbitre, et non pas l'autre ».

C'est fort bien ; mais où trouvera-t-on en Dieu la raison

pourquoi l'homme fait un acte et non pas l'autre, si ce n'est dans *la volonté* de Dieu, c'est-à-dire dans le *décret divin?* Ce n'est pas sortir d'embarras que de répondre : « Comment cela se fait-il? *Je n'y comprends rien du tout* ».

On trouvera cette théorie de la science moyenne exposée par le R. P. Baudier, s. j., dans la *Revue des sciences ecclésiastiques* (année 1887, pp. 360-362). « Dieu, dit gravement le Révérend Père, voit dans son essence, comme raison éminente de tout être et représentation de toute vérité, que l'homme se déterminerait à un parti *plutôt* qu'à l'autre, parce que, en vertu de la nature même des choses, il doit se déterminer à l'un ou à l'autre; et bien qu'il le fasse librement, il ne peut se déterminer qu'à un seul en même temps ». Est-ce bien sérieux de répondre ainsi? Beau raisonnement, en vérité! L'homme doit se déterminer à l'un *ou* à l'autre, il ne peut se déterminer qu'à un seul en même temps : donc Dieu voit dans sa propre essence *auquel des deux* l'homme se déterminerait réellement. Mais qu'est-ce donc qui fait que Dieu voit dans son essence que l'homme se déterminera à ceci et non à cela, à l'un et non à l'autre? Voilà le point de la difficulté. Le Révérend Père l'a senti, et il ajoute : « C'est vrai, nous aboutissons au *mystère,* mais pas autre que le mystère même de la création et de la manière dont les êtres finis sont en Dieu ». Justement, tout comme les thomistes aboutissent au mystère du contact de Dieu et des créatures, de l'infini et du fini, dans l'ordre d'opération.

CHAPITRE DEUXIÈME.

LE CONCOURS SIMULTANÉ ET LA CAUSE PREMIÈRE.

La théorie de la « science moyenne » contient dans ses principes la négation de la liberté. Qu'on explique cette prescience par la « supercom-

préhension des causes », ou par « la vérité déterminée de l'une des propositions conditionnelles contradictoires », on est forcé logiquement de concevoir, dans la *nature même* de la cause libre, l'*objet* de cette science, savoir, une certaine détermination de la cause seconde à un acte particulier. C'est contredire ouvertement la définition même de la cause libre, qui est de sa nature purement en puissance à agir et à n'agir pas. On est donc réduit à avouer que la science moyenne n'a pas d'autre fondement que la négation des décrets divins enseignés par l'École thomiste, qu'elle n'a pas de racines dans la métaphysique, enfin, qu'« expliquer cette science, c'est œuvre de dilettantisme philosophique », et qu'il est sage de « renoncer à toute explication[1] ». Si cette position du Néomolinisme est prudente, peut-être manque-t-elle un peu de fierté.

Cependant la science moyenne ouvre la voie au *concours simultané*. Car ce n'est pas seulement la prescience de Dieu qu'il faut accorder avec notre libre arbitre, mais encore sa coopération à nos actes libres. En effet, Dieu est la cause première qui donne l'être à tout ce qui existe, et nulle créature ne peut agir ou produire un effet quelconque qu'autant qu'elle est l'instrument de la vertu de Dieu. C'est une doctrine constante parmi les philosophes chrétiens. De même que Dieu est l'Être premier qui tire toutes

1. *Bannez et Molina*, pp. 114-115.

choses du néant et qui leur conserve l'être par une influence continuelle et très intime, de même il est l'agent premier de qui dépendent toutes les causes créées dans chacune de leurs opérations. On ne peut pas plus concevoir une créature agissant indépendamment de Dieu, qu'on ne conçoit un être, pour petit qu'il soit, existant en dehors de l'influence divine. Cette vérité doit être supposée dans ce débat comme un principe incontestable [1]. « L'être de chaque créature, dit saint Thomas, dépend de Dieu, de telle sorte que les créatures ne pourraient subsister un moment, mais seraient réduites à néant, si l'opération de la vertu divine ne leur conservait l'être. — Quand plusieurs agents sont ordonnés entre eux, toujours le second agit en vertu du premier, car le premier meut le second à agir. Voilà pourquoi toutes les créatures agissent par la vertu de Dieu même et Dieu est cause de toutes leurs actions [2]. »

1. Le principe correspondant de l'ordre surnaturel a été formulé par le pape Célestin I[er] en ces termes : « Dei gratiæ operationi et dignationi nihil penitus subtrahendum est. » (Epist. ad Gallos.) C'est la ruine de tout pélagianisme et le triomphe de la grâce chrétienne.

2. « Dependet esse cujuslibet creaturæ a Deo, ità quod nec ad momentum subsistere possent, sed in nihilum redigerentur, nisi operatione divinæ virtutis conservarentur in esse. (*S. th.* I p , qu. 104, art. 1.) Si sint multa agentia ordinata, semper secundum agens agit in virtute primi agentis, nam primum agens movet secundum ad agendum ; et secundum hoc omnia agunt in virtute ipsius Dei, et ita ipse est causa omnium actionum agentium. (*S. th.* I p., qu. 105,

Nous allons faire l'examen rationnel de la théorie moliniste du concours divin. On y verra que les Molinistes, quoi qu'ils fassent, ne peuvent maintenir dans notre esprit l'idée complète de la cause première. Si la science moyenne est contraire à l'essence de la liberté, le concours divin des molinistes est en opposition avec la causalité de Dieu. C'est le sort des faux systèmes de mettre en péril les vérités qu'ils osent défendre.

I.

Avant d'exposer le concours simultané de Molina et du commun de ses disciples, il est nécessaire de montrer clairement le point précis de la question.

Il s'agit principalement de la coopération de Dieu aux actions des causes libres.

Il est évident que nulle cause ne peut agir si elle n'est d'abord préparée à son opération. Outre le principe actif qui découle de sa nature substantielle, il lui faut, soit du côté de l'objet sur lequel elle doit agir, soit du côté des milieux ou des circonstances de l'action, soit du côté d'elle-même, certaines dispositions à l'acte qui sont les conditions requises pour que l'effet puisse être produit.

art. 5). Cf. 3 *Cont. gent.*, cap. 63-66, 67-70 *Catech. rom.* I p., art. 1, n. 24.

L'objet des sciences physiques est de déterminer les conditions dans lesquelles opèrent les agents naturels ; et une science est d'autant plus parfaite qu'elle a fixé, à l'aide de l'observation et de l'expérience, les conditions d'un plus grand nombre de phénomènes. A mesure qu'on s'élève dans l'échelle des êtres, ces conditions se rencontrent plus nombreuses et compliquées, et, par suite, leur connaissance devient plus difficile. Qui nous dira, par exemple, tout ce qui est requis pour la production du plus simple phénomène vital ? Les conditions d'un acte de perception sensible sont encore plus loin d'être connues dans le détail. Quant aux faits intellectuels et moraux, comme ils ne peuvent être observés en eux-mêmes qu'avec l'instrument fort délicat de notre conscience, et que leurs conditions corporelles sont renfermées dans la constitution *psychique* de l'organe cérébral, il paraît impossible d'en acquérir une science parfaite. Combien plus ignorons-nous toutes les activités qui concourent au moindre de nos actes surnaturels. Nous savons cependant que toutes les conditions de nos actes, quels que soient leur nombre, leur diversité, leurs rapports, leurs différences d'origine et d'action, viennent de Dieu comme de la cause première de tout ce qui existe et opère dans l'univers.

Mais il ne s'agit pas du concours de Dieu dans les conditions de nos actes, dans l'adaptation de nos facultés à agir. Il faut supposer toute cette préparation de l'activité à se produire, et consi-

dérer l'action elle-même. Le débat porte sur la nature et l'efficacité du concours divin à l'action.

En ce moment *je lis*, et c'est librement que *je veux lire*. Toutes les sciences naturelles et philosophiques ne suffiraient pas à indiquer les conditions physiques et psychiques requises pour la production du mouvement des yeux et de l'acte de la volonté. Ma conscience est presque impuissante à saisir en détail tout ce qui me détermine à vouloir. Il m'importe peu du reste. Je sais, et cela me suffit, qu'il faut rapporter tout bien à la volonté de Dieu comme à la source première. Je m'arrête seulement à considérer l'*acte libre interne* que je fais en ce moment, et je me demande *comment* il procède lui-même, directement, de la causalité de Dieu, auteur immédiat de tout être. Voilà toute la question dans un exemple.

Molina répond en ces termes :

« D'après la doctrine de saint Thomas [1], on dit que Dieu opère avec les causes secondes pour deux raisons : la première, parce qu'il leur donne la faculté d'agir et la leur conserve ; la seconde, parce qu'il les meut à agir, et que d'une certaine manière il applique leurs puissances actives à l'opération. La preuve donnée par le saint Docteur est que, dans le cas de plusieurs agents subordonnés, le second agit en vertu du premier, dans ce sens que le premier meut le second à agir.

« Deux points me font difficulté dans cette doc-

1. *S. th.* I p., q. 105, art. 5.

trine de saint Thomas. Premièrement, je ne vois pas ce qu'est dans les causes secondes cette motion et application par laquelle Dieu meut et applique ces causes à leurs actes..... J'avoue ingénument qu'il m'est très difficile de comprendre cela. Ferrariensis dit (in 3 *Cont. gent.* cap. 70) que cette application est une certaine *force* dans les causes secondes, une sorte d'*être intentionnel* de la puissance divine, semblable à l'être intentionnel des couleurs dans le milieu qu'elles traversent pour arriver à l'œil. Il dit encore que cette force est surajoutée à la puissance des causes secondes, et qu'elle y est tant qu'elles agissent ; au moment où leur action cesse, cette force, croit-il, s'évanouit. Mais c'est là une vaine imagination, qui n'est fondée sur rien, et qui multiplie sans raison les entités.

« La seconde difficulté qui me frappe dans cette doctrine de saint Thomas, c'est que Dieu ne concourt pas immédiatement « immediatione suppo- « siti » aux actions et aux effets des causes secondes, mais seulement par l'intermédiaire de ces causes. En effet, les puissances actives que Dieu crée et conserve, de même que la motion et l'application à l'acte, sont dans les causes secondes. Par conséquent, il est clair que, si le concours divin se borne à cela [1], Dieu n'influe pas immé-

1. D'après saint Thomas et les thomistes, outre la motion et l'application à l'acte, il y a l'influence directe sur l'*être* de l'action ou de l'effet. Voilà pourquoi Dieu concourt

diatement « immediatione suppositi » dans les actions et les effets des créatures. Ferrariensis l'admet. Je crois cependant qu'on peut prouver efficacement le contraire...

« On doit dire, à mon avis, que Dieu concourt immédiatement « immediatione suppositi » avec les causes secondes à leurs opérations et à leurs effets. Voici de quelle manière : comme la cause seconde fait immédiatement son opération et par elle produit l'effet, ainsi Dieu, *par un certain concours général,* influe immédiatement avec la cause seconde dans l'opération, et par l'opération produit l'effet. En sorte que *le concours général de Dieu n'est pas un influx dans la cause seconde qui la prémeuve à agir et à produire son effet, mais un influx immédiat dans l'action et dans l'effet avec la cause seconde.*

« Et quoi qu'il en soit du passage cité plus haut, *peut-être* saint Thomas ne diffère pas avec nous de sentiment. Cajétan, qui parle comme saint Thomas, explique sa pensée de manière à s'accorder pleinement avec nous[1]. »

« immediatione suppositi. » On discute si cet influx immédiat sur l'action se distingue *entitative* de la motion reçue dans la cause. Cela n'a pas d'importance. Voir Lemos, *Panoplia*, l. 3, tract. 1, cap. 27 seq. — Goudin, *Philosophia*, de præmotione, art. 2. — Zigliara, *Sum. phil.*, Theol. nat., l. 3, c. 4, a. 4, n. 5.

1. Divus Thomas, docet Deum duplici ratione dici operari cum causis secundis. In primis, quia virtutes illis tribuit ad operandum, easque actu conservat. Deinde, quia ita eas ad agendum movet, ut quodammodo formas et virtutes

Ainsi parle Molina. Ce texte est digne de remarque. On y voit d'abord une franche critique du langage et de la doctrine de saint Thomas.

earum applicet ad operationem, non secus atque artifex securim applicat ad scindendum. Hujus vero rei rationem reddit, quoniam semper quando sunt multa agentia inter se ordinata, secundum ita agit virtute primi, ut ab eo ad agendum moveatur. — Duo autem sunt quæ mihi difficultatem pariunt circa doctrinam hanc D. Thomæ. Primum est, quod non videam quidnam sit motus ille et applicatio in causis secundis, qua Deus illas ad agendum moveat et applicet..... Quare ingenue fateor mihi valde difficilem esse ad intelligendum motionem et applicationem hanc, quam D. Thomas in causis secundis exigit. Ferrariensis ait ejusmodi applicationem esse *vim* quamdam in causis secundis, quæ est velut *esse intentionale* virtutis divinæ, eo modo quo species colorum in medio dicuntur esse intentionale colorum; quæ quidem vis, ut inquit, est quippiam superadditum virtutibus causarum secundarum, et tamdiu in illis est, quamdiu ipsæ suas efficiunt operationes, quibus cessantibus, continuo vim illam desinere arbitratur. Hoc tamen commentitium plane est, nullaque ratione fulcitur, et res frustra multiplicat. — Secundum, quod mihi difficultatem parit, est quia, juxta hanc D. Thomæ doctrinam, Deus non concurrit immediate *immediatione suppositi* ad actiones et effectus causarum secundarum, sed solum mediate, mediis scilicet causis secundis. Etenim tam virtutes causarum secundarum, quas Deus confert et conservat, quam etiam motus et applicatio earum, in ipsismet causis secundis sunt. Quare, si Deus his tantum rationibus concurrit, profecto non influit immediate *immediatione suppositi* in actus et effecta causarum secundarum. Licet autem Ferrariensis id admittat, contrarium tamen probare videntur efficaciter quæ adversus Durandi sententiam dicta sunt. — Dicendum itaque est, Deum immediate *immediatione suppositi* concurrere cum causis secundis ad earum operationes et effectus, ita videlicet ut, quemadmodum causa secunda immediate elicit suam operationem, et per eam terminum

Molina ne veut pas qu'on dise que Dieu meut les causes secondes à agir, qu'il les applique à leurs opérations. Il ne comprend pas la motion divine tombant sur la cause avant de parvenir à l'effet. Tel est bien cependant le langage et la pensée thomiste. Suarez l'a reconnu. « D'après ces paroles (in 3 *de potentia*, art. 7, ad 7), il est clair, dit-il, que Dieu communique à la cause seconde une certaine force réelle et transitoire, que nous appelons intentionnelle, et qu'ainsi Dieu *détermine* la cause seconde à agir, se servant d'elle comme d'un instrument pour l'opération. Nous l'avouons ingénument, c'est le sentiment de saint Thomas[1]. » Le cardinal Tolet pensait de même.

seu effectum producit; sic Deus *concursu quodam generali* immediate influat cum ea in eamdem operationem, et per operationem seu actionem terminum illius atque effectum producat. Quo fit ut *concursus Dei generalis non sit influxus Dei in causam secundam, quasi illa prius eo mota agat, et producat suum effectum, sed sit influxus immediate cum causa in illius actionem et effectum.* Quidquid autem sit de loco illo paulo ante citato, *forte* neque D. Thomas a nobis dissentit. Cajetanus namque, qui modum loquendi D. Thomæ servat, ita suam ac D. Thomæ sententiam interpretatur, ut prorsus nobiscum consentiat. (*Concorde*, qu. 14, art 13, disp. 26).

1. « Celebris locus est ex qu. 3 de pot., art. 7, ubi D. Thomas ait : « Id quod a Deo fit in re naturali, quo actualiter agat, est ut intentio sola, habens esse quoddam incompletum, per modum quo colores sunt in aëre, et virtus artis in instrumento » *Per quæ verba plane docet* Deum influere causæ secundæ aliquam virtutem realem et fluentem, quam intentionalem vocant ; per illam ergo intelligit *determinare causam secundam,* et uti illa tanquam instrumento ad ejus operationem. De quo loco ingenue fatemur D. Thomam ibi ita

Dans son *Enarratio in. S. th. S. Thomæ Aq.* il reconnaît expressément que, d'après saint Thomas, Dieu meut les causes secondes et les applique à l'acte par une prémotion *déterminante*, qui est une force surajoutée transitoirement à la puissance active des créatures[1]. Bellarmin partageait cet avis. Il rapporte, en effet, que, dans la doctrine de saint Thomas, Dieu, comme cause efficiente physique immédiate, meut et *détermine* la volonté à son acte, au moyen d'une force appliquée transitoirement à la cause seconde, quand celle-ci opère[2]. Vers la fin du dix-septième siècle,

sensisse. (*De vera intelligentia auxilii efficacis*, cap. 40, § 8.) » — Suarez, il est vrai, a prétendu que saint Thomas s'était rétracté dans les autres ouvrages. Mais comme il est évident que saint Thomas a toujours parlé et pensé de même sur ce point, Suarez revint plus tard sur son aveu, et il essaya d'interpréter le texte de la 3e qü. *de pot.* dans le sens du concours simultané. Toutefois, il sentait lui-même l'inutilité de ses efforts, et il disait : « Si cui visum fuerit vim aliquam inferri illi litteræ, potest persistere in priori responsione a nobis data, » c'est-à-dire que saint Thomas avait changé d'avis. (Ap. Dummermuth, *Sanctus Thomas et doctrina præmotionis physicæ*, p. 216, note 1.)

1. « Quidam tenent creaturas esse ut Dei instrumenta quibus operatur, ita ut Deus *moveat* et *prius natura* ipsas applicet ad opus *determinando* : cujus sententiæ fuit S. Thomas..... In qua motione causa secunda, ultra virtutem propriam productivam, recipit a Deo aliam, sed per modum transeuntis, quamdiu durat motio divina ad opus. » Ap. Dummermuth, p. 689-999.

2. « Voluntatem Deus inclinat 1° efficienter et physice immediate eam *movendo* et *determinando* ad opus... Virtus a Deo impressa per modum transeuntis, dum causa secunda operatur, non distinguitur ab ipsa virtute naturali, sed est

le P. Daniel, jésuite, écrivant au savant dominicain Noël Alexandre, se faisait l'écho de ces illustres théologiens. Les preuves données par saint Thomas nous font « concevoir, dit-il[1], que Dieu agit dans l'action de la créature en produisant dans la créature quelque chose qui *précède* l'action de la créature, en vertu de quoi elle est *déterminée* à agir... Les théologiens qui, pour ne pas paraître abandonner saint Thomas, l'expliquent du concours (simultané), forcent visiblement le sens du passage. » Enfin les néomolinistes de nos jours n'y mettent pas moins de franchise. « Il est difficile, quoi qu'on fasse, dit le R. P. de Régnon, d'expliquer par un simple concours tombant sur l'acte tous les textes où saint Thomas affirme une motion de la faculté elle-même[2]... Saint Thomas ne comprenait pas l'opération divine dans les créatures comme les partisans du concours simultané... On doit dire, si l'on veut suivre la doctrine de saint Thomas, que la cause première meut réellement la cause seconde, et qu'une influence de Dieu dans toute action tombe sur la cause avant de parvenir à l'effet[3]. »

illa eadem, quatenus illa Deus utitur ad illam actionem. (*Controv. de grat. et lib.* 4, cap. 11 et 16.) » Sur le point de la distinction entre la motion divine et la cause seconde Bellarmin paraît s'écarter de l'interprétation thomiste, aussi bien du reste que sur l'efficacité de la détermination.

1. Apud Dummermuth, p. 217.

2. *Bannez et Molina*, p. 171-172, 178-179.

3. « Necesse est quod omnia alia agentia virtute ipsius Dei agant. Agere igitur cujuslibet agentis a Deo causatur,

C'est donc à tort que Molina finit en émettant un doute sur la pensée de saint Thomas. L'attaque un peu vive qu'il dirige contre Ferrariensis atteint directement le saint Docteur, car Ferrariensis ne dit rien qu'il n'ait tiré textuellement des écrits du maître[1]. Quant à Cajétan, dont Molina invoque l'autorité, sa doctrine est en substance toute thomiste[2].

sicut et motus mobilis a motione moventis. Movens autem et motum oportet simul esse. Oportet igitur quod Deus cuilibet agenti *adsit interius quasi in ipso agens*, dùm ipsum ad agendum movet. » (S. Thomas, *Comp. theol. ad f. Reg.*, cap. 130.)

1. Voir page 149, à propos de Suarez, le fameux texte de saint Thomas sur la *nature* de la prémotion physique, laquelle est dans la cause seconde « ut intentio sola, habens esse quoddam incompletum, per modum quo colores sunt in aëre, et virtus artis in instrumento artificis. » Quant à la *manière* dont l'action de Dieu est immédiate à l'opération et à l'effet des causes secondes, les thomistes professent communément que c'est *immediatione suppositi*, puisque Dieu meut la cause à agir, et, avec elle, produit l'action ou l'effet. Ferrariensis ne diffère des autres que par les mots. Il prend l'expression « agere immediate immediatione suppositi » pour synonyme de l'expression « agere se solo, et non mediis aliis causis. » Dans ce sens, il est clair, aux yeux de tous, que Dieu n'agit pas *immediate immediatione suppositi*, car il opère *mediis causis secundis*. C'est donc une mauvaise querelle que Molina fait à Ferrariensis et à saint Thomas.

2. Molina se réfère au Commentaire in *S. th.*, 1 p., qu. 14, art. 13. Il y a là quelques réponses subtiles de Cajétan à des subtilités de Scot. Les molinistes y veulent voir leur sentiment. On verra plus tard que ce Commentaire renferme une magnifique exposition de la pure doctrine thomiste sur les décrets prédéterminants et l'efficacité transcendante de la volonté et de la motion de Dieu. Cf. Dummermuth, p. 495-

Mais venons à l'opinion de Molina. D'après lui, le concours divin à l'opération des causes secondes n'est pas *une motion de Dieu dans la cause,* mais une simple *influence avec la cause* sur l'acte de celle-ci et son effet. Du reste, l'expression reçue le désigne assez précisément : c'est un *concours simultané.*

Il ne faut pas s'imaginer que dans ce concours il y ait deux opérations, l'une de Dieu, l'autre de la cause seconde. Non; c'est une seule action faite en même temps par Dieu et par la créature. Il s'ensuit que Dieu et la cause seconde sont deux causes « partielles », dont l'union constitue une seule cause « intégrale ». Voilà pourquoi l'effet produit est tout entier de Dieu et tout entier de la cause seconde, mais de chacun pris à part comme d'une cause partielle seulement. Pour nous aider à le comprendre, Molina emploie cet exemple : « C'est, dit-il, comme lorsque deux hommes tirent une barque. Tout le mouvement part de chacun d'eux, quoique aucun en particulier n'en soit la cause totale[1]. »

506. La vraie pensée de Cajétan y est mise en pleine lumière.

1. « Cum dicimus, neque Deum per concursum universalem, neque causas secundas esse *integras,* sed *partiales* causas effectuum, intelligendum id est de partialitate causæ, ut vocant, non vero de partialitate effectûs : totus quippe effectus et a Deo est, et a causis secundis ; sed neque a Deo, neque a causis secundis, ut *a totâ causâ*, sed ut *a parte causæ,* quæ simul exigit concursum et influxum alterius. Non secus ac cum duo trahunt navim totus motus proficiscitur ab uno

Mais le point essentiel, celui sur lequel Molina insiste le plus et qu'il estime capital dans son opinion, c'est que le concours divin n'est pas un influx *dans* la cause seconde, qui la *prémeuve* et l'applique à l'acte; c'est un influx immédiat de Dieu *avec* la cause seconde dans l'acte et l'effet. Aussi Molina se flatte-t-il d'avoir fait comprendre que, *même dans les causes essentiellement subordonnées, il n'est pas nécessaire que la supérieure meuve l'inférieure*[1], *mais il suffit que l'une et l'autre influent ensemble immédiatement dans l'effet.*

Il suit clairement de cette notion que ce n'est pas Dieu qui détermine les causes secondes à leurs actes, mais que ce sont plutôt les causes secondes qui déterminent par leur action la causalité de Dieu. Molina le dit en termes exprès : «Pour nous, le concours divin ne détermine pas la volonté à consentir. Au contraire, *c'est l'influx particulier du libre arbitre qui détermine le concours divin à l'acte*, selon que la volonté se porte à vouloir plutôt qu'à ne pas vouloir, à vouloir ceci plutôt que cela[2]. » En termes d'école, c'est la cause se-

quoque trahentium, sed non tanquam a totâ causâ motûs; siquidem quivis eorum simul efficit cum altero omnes et singulas partes ejusdem motûs. (*Concord*, in qu. 14, art. 13, disp. 26.)

1. Saint Thomas dit expressément le contraire : « In omnibus causis agentibus ordinatis, *semper* oportet quod causæ sequentes agant *in virtute causæ primæ*, » c'est-à-dire « participando *motum* et *virtutem* primi agentis. » (In 3 Cont. gent. cap. 66, rat. 2, et cap. 67, rat. 5, et alibi millies.)

2. Nos autem non dicimus concursum Dei universalem

conde qui détermine l'influx de la cause première *tùm quoad specificationem tùm quoad exercitium actûs*.

Telle est l'idée précise du concours simultané. Il ne consiste pas essentiellement en ce que l'influx de Dieu tombe directement, immédiatement, sur l'action et l'effet de la créature, sans toucher cette dernière, mais en ce que cet influx a besoin d'être déterminé *quoad exercitium actûs* par le concours de la créature.

Les thomistes, en effet, ne nient point que les causes secondes ne modifient, déterminent, particularisent, spécifient l'influx divin. Ils soutiennent expressément que la motion de Dieu est reçue dans les créatures suivant la nature, le mode d'agir, les dispositions de chacune d'elles. Par conséquent, il est vrai de dire que les causes secondes modifient ou déterminent l'action de la cause première. Mais les molinistes veulent que cette modification de l'influx divin soit faite *activement*, pour ainsi dire, par la créature, comme si la créature exerçait une certaine action sur l'influx de Dieu. C'est une suite nécessaire de leur doctrine que le concours divin ne précède pas et ne cause pas l'exercice actuel de l'activité des

determinare voluntatem ad consensum, sed potius per influxum particularem liberi arbitrii *concursum Dei universalem determinari ad speciem actûs voluntatis*, prout voluntas potius influxerit ad volendum quam ad nolendum, vel e contrario, aut ad volendum potius hoc objectum quam illud (*Concord.* in qu. 23, art. 4 et 5, disp. 1, membr. 7, ad. 6.)

causes secondes, mais que cet exercice est déterminé par la cause seconde seule, pour elle et pour le concours de Dieu. Tandis que les thomistes, qui soutiennent que la motion divine est efficace par elle-même et met infailliblement en acte la cause créée, disent au contraire que cette cause ne modifie l'influx divin que *passivement*, en tant qu'elle le reçoit selon sa propre nature et sa disposition actuelle, comme des instruments différents modifient l'impulsion reçue de la main du même ouvrier. Ce qui ne signifie pas que les causes secondes ne soient pas actives et n'agissent pas en effet, mais simplement qu'elles n'ont aucune influence *effective* sur la motion de Dieu, qui les détermine à produire actuellement leurs actions et leurs effets. Cette modification *active* du concours divin par les causes secondes est proprement ce qui caractérise le concours simultané[1].

Voilà pourquoi il ne s'agit pas *principalement* pour les molinistes de prouver que le concours divin tombe directement sur l'action ou l'effet de la cause seconde sans passer par cette cause. Il y a des théologiens qui n'admettent pas que Dieu produise dans la cause seconde quelque chose qui la détermine à passer à l'acte, et par là ils se

1. Goudin, *Philosophia*, de præmotione, art. 1, in fine. — « Valde diversa sunt, motionem divinam modificari *in* causis secundis; et ipsam modificari *a* causis secundis, vel *per eas effective*. Primum docet S. Thomas, et post ipsum Thomistæ omnes. Secundum tenent Molinistæ. » (Dummermuth, p. 251).

séparent des thomistes. Mais ces théologiens reconnaissent que cette motion divine est d'elle-même déterminée à tel acte particulier; ils ne la conçoivent pas indifférente et générale; ils la veulent efficace par elle-même; ils disent qu'elle ne dépend aucunement, quant à l'exercice, de la coopération des causes secondes. Par elle, Dieu est vraiment, absolument, cause première de l'acte libre. C'est ce qui rapproche ces théologiens des thomistes dans cette grande controverse touchant l'efficace de la cause première, en même temps que cela les éloigne profondément de l'École de Molina[1].

1. Le R. P. Guillermin a écrit, avec sa précision et sa profondeur accoutumées : « (Voici) la ligne de démarcation du Molinisme. Est moliniste quiconque refuse d'admettre que l'acte libre de la volonté soit fixe, déterminé dans la cause première, *in signo priori* à l'élection libre de la volonté. Au contraire, quiconque admet dans la cause première, *in signo priori* à l'élection libre de la volonté créée, une causalité d'où dépend et dérive infailliblement cette élection libre, celui-là est irréconciliablement antimoliniste, et il s'accorde avec les Thomistes sur le *point fondamental* de leur système. Il pourra différer d'avec eux quant au mode d'exécution et se rapprocher davantage sur ce point particulier des scotistes, des augustiniens, etc.; mais ce sont là des divergences *secondaires et accidentelles*; ces divers systèmes s'accordent quant à la substance. Et la substance ici c'est, d'une part, la souveraine indépendance, la suprême et universelle causalité, la *priorité absolue* de Dieu; et, d'autre part, la dépendance *effective et conséquente* de toute créature, de toute action de la cause seconde même libre, vis-à-vis de Dieu, par rapport à tout ce qui en elle a une raison, si minime soit elle, d'être, d'activité, de perfection. » (*L'Opuscule du cardinal Pecci*, p. 16.)

Pour les molinistes, c'est la cause seconde, munie d'un concours indifférent, qui se détermine premièrement et détermine le concours divin à la production actuelle de l'action et de l'effet. Tel est le concours simultané des molinistes. S'accorde-t-il avec la causalité de Dieu[1] ?

II.

Il est impossible aux molinistes de sauvegarder l'idée que nous concevons justement de la cause première universelle. Dans toutes leurs explications il y a *quelque chose* qui échappe à l'action du premier agent.

Rien ne serait plus manifeste si l'on s'en rapportait à l'exemple employé par Molina. Deux hommes tirent ensemble une barque; il est bien évident que, si chacun d'eux est cause *partielle* de *tout* le mouvement produit, aucun n'est cause que l'autre tire pour sa part. Ces deux agents ne sont

1. Tous les raisonnements en faveur du concours simultané se réduisent à *nier* l'efficacité intrinsèque et première de l'influx divin, parce qu'une pareille efficacité est inconciliable avec le libre arbitre. Mais les thomistes soutiennent que l'efficacité de l'action divine est précisément la source première de la liberté de nos actes, car Dieu n'influe pas seulement sur la production, mais encore sur le « mode d'être » de l'effet. Voir la *Lettre* du cardinal Pecci, traduction de M. Deshayes, n. 21-22. — Bossuet, *Traité du libre arbitre*, chap. 8.

pas subordonnés, mais conjoints; il n'y a pas un premier et un second, mais simple concours de deux forces. L'action de chacune d'elles échappe à l'action de l'autre. Rien de plus clair. Aussi ne faut-il pas trop presser l'exemple, car, comme dit le proverbe, toute comparaison cloche. Du reste, il n'a pas été proposé pour faire entendre le rapport des deux causes concourantes entre elles[1].

Considérons le concours simultané en lui-même, Et d'abord soumettons-le à la critique « amie » des néomolinistes.

« D'après Molina, dit le R. P. de Régnon, le concours offert par Dieu était *indifférent*, comme le concours du soleil aux diverses opérations de la terre; c'est-à-dire que Dieu était prêt à concourir indifféremment à telle ou telle action. Mais les thomistes niaient, *avec quelque raison*, que Dieu dût attendre que l'homme le fit sortir de son indifférence, ou qu'une action immédiate de Dieu

1. « La comparaison, je l'accorde », dit le R. P. Baudier, s. j., « n'est pas heureuse et ne paraît pas exacte... *Il n'y a pas subordination d'un agent à l'autre* .. Non, la comparaison n'est pas heureuse, mais le fond de la doctrine est d'une exactitude parfaite... *Tout au plus pourrait-on ajouter* que Dieu est cause première, principale, la créature cause instrumentale, mais cause instrumentale animée, libre, capable de se déterminer elle-même; et que, s'il faut rejeter la prémotion bannésienne, peut-être, *d'après saint Thomas et la nature des choses, doit-on en admettre une autre* dont il sera parlé plus tard. » (*Revue des sciences ecclésiastiques*, année 1887, p. 259.) Ce qu'il faut *ajouter* à l'opinion de Molina, ou plutôt ce qu'il faut *mettre à la place*, n'empêche-t-il pas *le fond de la doctrine d'être d'une exactitude parfaite?*

dût recevoir de la cause seconde sa propre détermination.

« D'après Suarez, ce concours était *complètement déterminé*, et cette manière de voir était d'une logique plus serrée, car une action qui se termine formellement à un effet déterminé est elle-même déterminée. Mais alors on demandait, *avec quelque malice*, d'où provenait cette détermination. De Dieu? L'homme alors cède infailliblement. De l'homme? Mais, puisque le concours divin est essentiel à la moindre mise en acte, comment la cause seconde peut-elle, sans concours, procéder à cette détermination du concours divin[1]?

« De quelque manière qu'on entendît le concours simultané, on rencontrait donc devant soi les objections d'une subtile métaphysique... C'était là le *point faible* de la théorie des Jésuites, et leurs adversaires savaient où diriger les coups de leur dialectique.

« Les premiers pouvaient dire, il est vrai, pour dernière réponse, qu'après tout il valait mieux avouer les obscurités de la coopération divine que compromettre le dogme de la liberté humaine.

1. Suivant le P. Piccirelli, s. j. (*de Deo*, disp. 3, n. 148-153), il n'y a pas de différence entre Suarez et Molina sur la *détermination* du concours divin aux opérations des *causes libres*, mais seulement des causes naturelles et nécessaires. D'après l'un et l'autre, le concours divin à nos actes libres est *de lui-même* indéterminé, indifférent, général, *quoad exercitium et quoad specificationem*. La détermination provient de la cause seconde seule.

Mais par là ils prêtaient aux thomistes l'occasion d'une belle réplique. — Enfin, vous convenez, disaient ceux-ci, que dans les deux systèmes on aboutit à un mystère. Partant de la liberté humaine, vous ne pouvez expliquer d'une manière satisfaisante la coopération de Dieu » (ni sa prescience, ajouterai-je). « Pourquoi nous faire un reproche à nous qui partons du dogme de la coopération divine, car là aussi il y a un dogme, si nous éprouvons quelque difficulté à expliquer le jeu de la liberté humaine? Eh bien! mystère pour mystère, nous vous laissons la besogne de plaider pour les droits de l'homme, et nous mettons la piété de notre religion à maintenir avant tout les droits de Dieu. »

Ainsi parle le R. P. de Régnon, et il ajoute aussitôt : « Cette difficulté de métaphysique contre le concours simultané est, à mon avis, *véritablement sérieuse* et, puisque saint Thomas ne l'a pas signalée, j'en conclus qu'il ne comprenait pas l'opération divine dans les créatures comme les partisans du concours simultané[1]. »

Tout ce raisonnement des molinistes contre la théorie de Suarez et de Molina paraît assez juste. Arrêtons-nous-y un moment. En fait, quand Dieu opère actuellement avec une cause seconde, le concours divin n'est pas indifférent et général, mais déterminé à cet acte particulier[2]. Sans nul

1. *Bannez et Molina*, p. 171-173.

2. Il est déterminé quant à l'*espèce* de l'acte et quant à

doute, cette détermination est quelque chose de parfait, comme l'acte par rapport à la puissance. Je ne veux pas dire que la détermination soit une entité réellement distincte du concours lui-même; ce serait une ridicule imagination. Mais on ne peut nier raisonnablement qu'il ne soit plus parfait, pour toute cause, d'agir en effet que de pouvoir agir, et, pour le concours divin, d'être déterminé ou en exercice qu'indifférent ou en puissance à plusieurs actes. Cela semble un peu subtil, mais ce n'en est pas moins vrai.

Il reste à chercher la cause de cette détermination du concours divin.

— C'est la cause seconde, dit Molina.

— Et comment concevoir, réplique-t-on, que la cause seconde *perfectionne* le concours de Dieu? C'est nier ouvertement la causalité première universelle du premier être.

— Le concours divin, dit Suarez, est déterminé de *lui-même* quand Dieu coopère à un acte particulier.

l'*exercice* de l'activité. Pour les thomistes, la motion divine est bien déterminée quant à l'espèce de l'acte par la cause seconde; mais cette détermination n'est pas *une sorte d'action* de la cause seconde sur la motion de Dieu : c'est plutôt Dieu qui accommode *lui-même* sa motion à la nature et aux dispositions actuelles de la cause qui la reçoit. Cette détermination *thomistique* de la motion divine par la créature n'ôte donc rien à la causalité de Dieu. La difficulté qui se rencontre dans la théorie moliniste vient de ce que la cause créée détermine *par sa coopération* le concours divin à l'*exercice* de l'activité, à la production effective de l'acte. (Cf. Goudin, *de Præmotione*, art. 1, in fine. *Philosoph.*, vol. 4.)

— Comment cela, demandent les thomistes? Serait-ce parce que Dieu, ayant prévu par la science moyenne que la cause libre dans ces circonstances se déterminerait à cet acte, donne un concours déterminé à cet acte, suivant cette prévision? Poussons plus avant la difficulté « véritablement sérieuse ». Dieu prévoit-il que la cause seconde se déterminerait à cet acte avec le concours ou sans le concours?

— Avec le concours, répond Suarez, puisqu'il est impossible que la cause seconde fasse rien toute seule.

— Fort bien, mais alors le concours avec lequel la cause seconde se déterminerait, est-il de lui-même déterminé avant la détermination prévue de la cause seconde, ou non? — S'il est *de lui-même* déterminé à tel acte, comment la cause seconde agit-elle avec liberté? comment l'acte opposé est-il en sa puissance?

— Le concours est *de lui-même* indéterminé, répondent tous les Molinistes, car, avec ce même concours, la cause libre pourrait se déterminer à l'acte opposé.

— Donc, concluent les thomistes, il faut toujours venir à dire que Dieu attend de la cause seconde la détermination de son propre concours, le perfectionnement de sa propre coopération. D'où il suit que, de quelque manière qu'on l'explique, c'est toujours la cause seconde qui détermine le concours divin à l'exercice, qui est la cause déterminante de l'opération, et qui, par le

fait, supplante la cause première. Dieu marche à la remorque des causes créées.

Voilà bien le « point faible » de la théorie de Molina. Les néomolinistes ont touché juste[1].

Mais on peut serrer de plus près le concours simultané et mettre mieux en évidence la *négation* qu'il contient de la causalité première de Dieu.

Voici l'argumentation thomistique en bonne forme :

Toute perfection des causes secondes procède de Dieu comme de la cause première.

Or, c'est une perfection des causes secondes de produire elles-mêmes leurs actions, de passer à l'acte.

Donc, qu'une cause seconde passe à l'acte, c'est un *effet* de l'action de Dieu.

Mais, dans la théorie du concours simultané,

1. Chose curieuse! cette même critique que les néomolinistes font du concours simultané de Molina, Molina l'avait déjà faite de la prémotion *indifférente* que soutiennent encore certains néomolinistes. Il y a des molinistes, en effet, qui disent que Dieu *prémeut et prédétermine* au premier acte, à l'acte indélibéré; mais ils veulent que cette prémotion soit indifférente *ad hoc vel ad illud*, et que le libre arbitre seul se détermine et détermine la motion divine à produire tel ou tel acte libre en particulier. Molina fait la remarque suivante : « Illa applicatio ad hoc potius particulare, quam ad aliud, quæ a solo esset libero arbitrio, esset quid reale, et non ex motu et applicatione Dei per concursum generalem, atque adeo *aliquid, secundum aliquid reale sui, non esset a Deo* per concursum universalem ». (Concord., qu. 14, art. 13, disp. 30. édit. Lethielleux, p. 177.)

Dieu n'est pas cause de cette perfection des causes secondes qui consiste à passer à l'acte.

Par conséquent, la théorie du concours simultané soustrait quelque chose à la causalité première de Dieu.

C'est un raisonnement simple et concluant.

Faut-il démontrer que Dieu, avec le concours simultané, ne « fait » pas passer à l'acte les causes secondes? que ce n'est pas un *effet* du concours de Dieu, si la cause seconde « produit son action »? Mais les molinistes ne le nient point. C'est une suite immédiate et nécessaire de l'indifférence du concours divin. Dire, en effet, que le concours de Dieu ne détermine pas les causes secondes à agir, qu'est-ce en réalité sinon déclarer que Dieu ne fait pas passer à l'acte les causes secondes? Si le concours divin est de lui-même « prêt à toute action », comment serait-il cause de la production d'une action déterminée plutôt que de l'autre? Les molinistes aiment à définir la cause libre, la cause qui, étant munie de tout ce qui est requis pour agir, et principalement du concours divin, est *en puissance* à agir et à n'agir pas. Il est clair que ce qui laisse la cause libre en puissance quant à l'exercice de son activité ne la fait pas passer à l'acte. Quoi de plus évident[1]?

1. Les thomistes disent : Dans le système moliniste, que l'homme *veuille* et *agisse*, cela vient du *seul* libre arbitre. « Encore un argument, dit le R. P. Baudier, s. j., auquel les bannésiens doivent renoncer. » Pourquoi cela, mon Révérend

Mais est-ce une perfection de « passer de soi-même à l'acte », de « produire son action » ?

Il est ridicule, d'après les Molinistes, de dire que « passer à l'acte » et, pour les causes libres, « se

Père? — Parce que « dans l'acte bon, il n'y a rien qui ne vienne de la grâce, ni réalité, ni mode, *pas même le libre consentement*, qui d'ailleurs n'est que l'acte même, puisque c'est la grâce qui donne à l'homme le *pouvoir* (de consentir ou d'agir) ». — Vous n'avez pas d'autre raison, mon Révérend Père? Eh bien! je ne renonce pas du tout à mon argument, je l'appuie au contraire sur vos propres paroles. Je dis que la *grâce moliniste ne fait pas* que l'homme *veuille* et *agisse*. Vous répliquez qu'elle *fait* que l'homme *puisse* agir. J'accorde ce que vous dites et je retiens ce que je dis : la grâce moliniste qui *fait* que l'homme *puisse* agir *ne fait pas* qu'il *veuille* et *agisse* en effet. Où est la contradiction? Vous parlez du *pouvoir*, je parle de l'*agir*. Vous me concédez donc que, dans votre système, Dieu n'est pas cause première que l'homme *veuille* et *agisse* avec la grâce et suivant la grâce qu'il a reçue. « La grâce, dites-vous, donne *seulement* à l'acte d'être bon surnaturellement ; en d'autres termes, *elle fait que l'homme PUISSE produire librement un acte surnaturel.* » C'est bien cela : que je *puisse* agir, cela vient de Dieu ; que j'*agisse* en effet, cela vient premièrement, uniquement, de moi-même. Vous citez Molina : « Que l'un se convertisse, dit-il, avec le secours par lequel un autre ne se convertit pas, ce n'est pas l'effet du *seul* libre arbitre, mais *aussi* de la grâce ; la grâce prévenante *devient coopérante* dans celui qui se convertit et point dans l'autre. Celui-ci ne se convertit pas par le fait de son libre arbitre ; celui-là se convertit par la grâce à laquelle *il consent.* » (Concord., qu. 14, art. 13, disp. 40, à la fin). Et qu'est-ce qui *fait*, je vous prie, que la grâce prévenante *devient coopérante*, que celui qui se convertit *y consent*? Voilà le point. Le libre arbitre ne fait rien sans concours ou sans grâce, d'accord ; mais lequel des deux est *cause première déterminante* qu'un acte soit produit : le concours, ou le libre arbitre ?

déterminer », soit une perfection, une entité, quelque chose de réellement distinct de l'opération elle-même. Quelle imagination de mettre *entre* l'acte et la cause cette « détermination », ce « passage à l'acte » ! En dehors de l'*être* de la cause et de l'*être* de l'opération, il n'y a *rien* en réalité. Par suite, nul besoin d'expliquer comment Dieu produit ce « rien ». Telle est l'échappatoire du Molinisme.

En vérité, curieuse échappatoire ! Quand les molinistes attaquent la prédétermination physique, ils n'ont pas assez de grands mots pour exalter cette excellence de la cause seconde qui consiste à produire elle-même son acte, cette sublime perfection de la cause libre qui consiste à se déterminer elle-même à agir. Alors, « passer à l'acte », « se déterminer », sont choses si particulières aux causes secondes, si délicates et si parfaites, que Dieu n'y saurait toucher sans briser le ressort de l'activité créée. Mais quand ils quittent le terrain d'attaque pour celui de la défense, alors autre langage. « Se déterminer », « passer à l'acte », cela est si peu que « rien », et pas n'est besoin du concours de Dieu pour un « rien ».

Venons au fait. Jamais les thomistes n'ont eu l'imagination qu'on leur prête. Feindre que la « détermination à agir, » le « passage à l'acte, » soit une « entité » *entre* la cause et l'acte, c'est un pur jeu d'esprit, bon à détourner notre attention du point précis de la difficulté « véritablement sérieuse ». La difficulté n'est pas là. Remettons

le doigt sur le « point faible » de la théorie moliniste.

L'acte est la perfection de la puissance, comme le mouvement est la perfection du mobile. C'est un axiome de la philosophie rationnelle. Or, il y a deux sortes de puissances : les puissances *passives* qui sont mises en acte par des agents : par exemple, un corps que la force d'attraction fait mouvoir ; et les puissances *actives* ou *causes efficientes*, qui se distinguent des premières par la faculté de se mettre elles-mêmes en acte, de produire leurs actes, d'agir, en un mot. N'est-ce pas évidemment une perfection des puissances actives que cette propriété qui les élève au-dessus des puissances purement passives ? Sans doute, car c'est la perfection même de la causalité efficiente, et nul ne songe à contester qu'il ne soit plus parfait d'être cause que d'être simplement.

Mais cette perfection de la causalité n'est pas seulement dans la nature de la cause, elle se montre encore dans l'exercice, dans l'opération ; car, s'il est parfait d'avoir la puissance de passer de soi-même à l'acte, il l'est assurément davantage d'y passer de soi-même effectivement[1].

1. Le P. Liberatore, s. j., démontre le concours divin par l'argument que voici : « Res creatæ, dum agunt, *physice* perficiuntur. Plus enim profecto est actu agere, quam solâ agendi potestate gaudere. At vero nulla res *sine locupletioris entis influxu* largiri sibi potest id quo ditior in realitate fit. Ergo causæ creatæ, ut agant, seu *ut ab agendi potentia transeant*

Voilà pourquoi cette perfection des agents créés, qui consiste à passer à l'acte, doit se rapporter au concours divin comme un « effet » à sa cause première. Il est vrai que cette perfection n'est pas une entité distincte *entre* la cause et l'acte.

ad actum, juvari indigent a Deo. » Il s'ensuit que l'influx divin est nécessaire physiquement pour que la cause seconde agisse, pour qu'elle passe de la puissance à l'acte. Et le Révérend Père dit avec raison que Dieu « *facit influxu suo ut actio ipsa exerceatur* ». Donc l'exercice de l'activité est un *effet* de l'influx divin. Ne doit-on pas conclure, en bonne logique, que l'influx divin a sur l'*agir* de la créature la *priorité naturelle* de la cause efficiente sur son effet? Et si le terme direct, formel, de cet influx est l'*agir;* si Dieu, par cet influx, fait vraiment que la cause seconde *exerce actuellement* son activité « *facit ut actio ipsa exerceatur* », conçoit-on que cet influx soit de lui-même indifférent, indéterminé, par rapport à l'*agir*? Conçoit-on qu'il ne soit pas *ex sese, ab intrinseco,* infailliblement efficace? Le P. Liberatore a vu la vérité des prémisses thomistes de la prémotion physique *active.* « Vis agendi, dit-il, *virtute tantum* actionem possidet. Hæc autem *virtualis* possessio minor profecto est possessione actuali. Quare omnis creata activitas mixtio quædam est potentiæ et actûs; quatenus vi quidem constat, sed ita constat ut ejus efficacitas exercitio actionis ulterius compleatur. *At vero nihil transit de potentiâ in actum nisi vi entis in actu.* » Pourquoi le Révérend Père a-t-il hésité à conclure : *ergo datur præmotio physica activa?* Le Révérend Père n'a-t-il pas lu dans saint Thomas que la vertu divine contient et produit la contingence des causes et des effets, bien loin d'y être contraire. Attaquer la prémotion physique *passive* des thomistes (in 3 de pot. art. 7. ad 3 et 7), c'est s'arrêter à un point *secondaire.* L'influx divin cause-t-il par lui-même l'*agir*, ou bien est-il de lui-même indéterminé à l'*agir*, et sa détermination suit-elle la détermination de la créature? Voilà le point *principal.* — P. Liberatore, *Institut. phil.* vol. 2. Prati, 1883.

Aussi ne faut-il pas un concours divin pour produire cette perfection et un *autre* concours pour produire l'acte avec la cause seconde. Mais c'est, en réalité, une perfection de la cause seconde, et par conséquent il faut que, dans toute opération des causes secondes, le concours divin « fasse » passer ces causes à l'acte, qu'il les « détermine » à l'exercice de leur activité[1].

L'esprit ne peut échapper à cette conclusion sans nier ou l'universelle causalité de Dieu ou la perfection même des causes secondes. Or, si la théorie moliniste dit bien que Dieu cause l'opération avec la créature, elle ne dit pas du tout que Dieu est cause première que la créature « produise l'acte ». Tout au contraire, dans le système du concours simultané, c'est plutôt la créature qui est cause que Dieu coopère à l'acte, puisque c'est la créature qui détermine le concours divin à agir en effet. Dieu, qui est le premier dans l'ordre d'être, passe après sa créature dans l'ordre d'opération. Que devient l'adage : « *Operari sequitur esse* » ?

1. C'est ce que l'illustre théologien de Trente, Dominique Soto, exprime avec une grande précision en ces termes : « Non est dubium quin concursus Dei, licet *concomitetur*, ut aiunt, actionem, sit nihilominus *cuicumque* causæ requisitus ad agendum, imo vero et *naturâ prærequisitus*. Quoniam non solum Deus est *causa effectus* causæ secundæ, verum ipse *etiam movet eam* ad agendum. » (*De Nat. et grat.* lib. I, cap. 16.) — Cela suit logiquement de ce principe de simple bon sens : « Motio moventis præcedit motum mobilis *ratione* et *causâ*. » (3 *Cont. gent.*, cap. 149.) — Voir les textes de Tolet, Bellarmin, etc., page 150, notes.

Voilà le « point faible » et la difficulté « véritablement sérieuse ».

De deux choses l'une : ou Dieu « fait » que la cause seconde agisse, et alors le concours divin n'est pas simultané, mais premier et déterminant ; ou Dieu ne fait qu'agir avec la cause créée et, pour ainsi dire, à la suite de cette cause, et alors il y a bien en vérité concours simultané, mais il n'y a plus de cause première. Je me trompe, dans ce cas, c'est la cause créée qui détermine premièrement, efficacement, à l'opération, et qui partant en est la cause première[1].

On le voit, la théorie du concours simultané détruit la notion vraie de Dieu cause première.

III.

Les molinistes ont essayé mille explications de la causalité première de Dieu. D'après le cardinal Mazzella[2], Dieu est vraiment premier moteur et cause première : il *fait* « passer à l'acte » les causes créées, il les *applique* à l'opération, toutes

1. « Non posset vitari quin (voluntas) esset *primum agens*, si ejus actio in aliquid *prius* agens non reduceretur sicut in causam. Et ideo quidquid est in actu (voluntatis) de ratione actus, et entis, et boni, totum hoc a primo agente, scilicet Deo, procedit *mediante voluntate.* » (Saint Thomas, *Comment.*, in 2 Sent., disp. 37, qu. 2, art. 2.)

2. *De grâtia Christi*, disp. 3, art. 8.

les créatures agissent *par la vertu de Dieu*, dont elles sont les *instruments*. Le langage traditionnel et thomiste est habilement conservé; mais dans quel sens? Dieu meut le libre arbitre par la connaissance qu'il opère en nous avec nos facultés intellectuelles et par les désirs spontanés qu'il excite dans la volonté. C'est tout, car on ne doit pas mettre en compte que Dieu donne et conserve l'être aux causes secondes. Tout se réduit donc à affirmer que Dieu « concourt physiquement » aux « antécédents physiologiques et psychologiques » de l'acte libre, aux « motifs », comme dirait un déterministe[1].

1. Récemment un moliniste ajoutait, pour faire ressortir la causalité première de Dieu, que le concours divin *précède* la détermination de la cause seconde, puisque celle-ci le détermine, et que, évidemment, « *determinatio præsupponit id quod est determinabile.* » On ne peut pas avouer plus naïvement que la cause seconde a sur Dieu la *priorité* de l'agent sur le patient, de l'acte sur la puissance, du parfait sur l'imparfait. Est-ce ainsi que l'esprit conçoit Dieu Cause Première? (P. Lahousse, s. j.) Le P. Liberatore cite Suarez (*Disp. metaph.* disp. 22. sect. 3) : « Distinguendo secundum rationem illam actionem, ut est a causâ primâ vel ut est a causâ secundâ, dici potest *per prius et principalius* esse a primâ, quam a secundâ : et simili modo dicetur causa prima *prius naturâ* influere in illam actionem, quam secunda. 1° Quia causa prima altior est et nobiliori magisque independenti modo influit in effectum 2° Quia causa prima respicit per se primo actionem illam *sub quâdam universaliori ratione;* nam causa prima influit in quemlibet effectum vel actionem ex eo præcise quod aliquid entitatis participat; causa autem secunda semper influit sub aliquâ posteriori magisque determinatâ ratione entis. Unde fit 3° ut influxus causæ primæ

Il est clair que le moindre défaut de cette explication, c'est de ne pas même toucher la difficulté « véritablement sérieuse ». Il ne s'agit pas, en effet, de savoir comment Dieu influe sur nos actes par leurs antécédents physiques ou moraux, mais comment Dieu est cause première efficiente de l'acte libre lui-même. Voilà le « point faible » de la théorie moliniste. Si Dieu ne produit l'acte de la cause seconde que par un concours simultané qui est de soi indifférent, Dieu n'est pas la cause première de cet acte, il ne *meut* pas la créature à agir, il ne la « fait » pas « passer à l'acte ». Loin que la cause créée soit l'instrument de la vertu divine, il semble plutôt que l'influx divin soit soumis à la vertu créée, puisque, étant de soi indéterminé, il est déterminé à cet acte par l'influx de cette cause. Sans doute Dieu, par son concours simultané, serait cause physique transcendante de l'opération, car c'est lui qui produirait l'être im-

ex se et genere suo dicatur etiam prior *subsistendi consequentiâ*, quam inter prioritates naturæ Aristoteles posuit; nam influxus causæ primæ absolute non pendet a causâ secundâ, sed quantum est ex suo genere potest esse sine illâ, non vero e converso. » — Cela veut dire que, si l'on compare Dieu et la créature *avec* l'action ou l'effet produit, on trouve que la causalité de Dieu l'emporte, à *certains* égards, sur la causalité de la créature, ce que je ne conteste nullement. Mais la causalité de Dieu est-elle première à *tous* égards ? Voilà le point. Or, il est manifeste que dans la théorie du concours simultané Dieu n'est pas réellement cause première de l'*agir*, du *passage à l'acte*, puisque l'influx divin est de lui-même indifférent à l'*agir*, et que c'est l'influx particulier de la créature qui l'y détermine.

médiatement, mais il n'en serait pas la cause première, puisqu'il ne serait pas cause que la créature agit : « Causa esset operationis, non autem causa operandi. » Dans cette théorie, les antiques formules traditionnelles : « Deus facit *ut faciamus*. — Deus est causa omnibus operantibus *ut operentur* », qui seules expriment bien la plénitude de la causalité divine, et qu'il serait téméraire d'abandonner, ces formules si précises sont amoindries, perdent leur force, paraissent outrer la vérité.

C'est donc à bon droit que le R. P. de Régnon, après avoir dit qu'« il faut renoncer à expliquer le *comment* de la science moyenne », ajoute que « de quelque manière qu'on entende le concours simultané, on rencontre devant soi les objections d'une subtile métaphysique », et que « cette difficulté de métaphysique est véritablement sérieuse[1] ».

Voilà pourquoi la théorie du concours simultané, qui établit l'accord entre l'opération divine et notre libre arbitre sur la *négation* de la causalité première de Dieu, est rejetée par les thomistes. La raison, qui pose ce grand problème, doit le résoudre et non le supprimer.

Quelques néomolinistes remplacent le concours simultané, qu'ils jugent contraire à saint Thomas et à la raison, par une certaine *prémotion physique*. Dieu, disent-ils, dans toute action, meut physiquement la cause seconde ; mais cette motion est déterminée, spécifiée par la cause où elle est reçue :

1. *Bannez et Molina*, p. 114, 171, 172.

ce n'est donc pas une *prédétermination* En outre, dans la volonté, l'acte délibéré ou libre n'est pas une *réalité distincte* de l'acte indélibéré ou spontané et nécessaire qui le précède : *le libre arbitre n'est pas une puissance active.* En conséquence, pas n'est besoin de mettre dans la volonté une prémotion physique particulière pour la production de l'acte libre. — Cf. R. P. de Régnon, *Bannez et Molina;* — R. P. Baudier, *Revue des sciences ecclésiastiques*, année 1887, page 553.

Voici en peu de mots mon jugement sur ce *nouveau* système moliniste : 1° Il paraît sauver la causalité première de Dieu, mais *en niant* la causalité, l'activité physique du libre arbitre. Molina supprime un des termes du problème, les néomolinistes suppriment le terme opposé : ce n'est pas une solution. — 2° La négation de la *réalité physique distincte* de l'acte délibéré ou libre est plus audacieuse que fondée. La conscience, la raison, l'opinion commune des deux partis moliniste et thomiste, affirment cette réalité. « *Electio* et voluntas, id est ipsum *velle*, sunt *diversi* actus, sed tamen pertinent ad unam potentiam ; sicut etiam *intelligere* et *ratiocinari.* » (*S. th.*, 1. p., q. 83, art. 4, ad 2.) Dire que le libre arbitre est seulement la faculté d'*accepter* ou de *ne pas accepter* l'acte indélibéré, de *consentir* ou de *dissentir*, c'est se payer de mots. Accepter, ne pas accepter, est-ce *rien* ou *quelque chose?* « Quandocumque dicitur aliqua res præeligi alteri, adjungitur ibi aliqua operatio eligentis. » (1, 2, qu. 13, art. 4, ad 3.) — 3° Pour ce qui regarde la prémotion physique, on confond l'indifférence de *spécification* avec l'indifférence d'*exercice.* Les thomistes, avec saint Thomas, enseignent que la motion divine *est déterminée spécifiquement et particularisée* par la cause seconde qui est mue (3 *Cont. gent*, cap. 65), car Dieu meut chaque agent selon sa nature propre et ses dispositions présentes. Mais ils disent en même temps que la motion divine *détermine* la cause seconde *à l'exercice* ou au passage à l'acte, car il est impossible de concevoir que Dieu meuve une cause à agir et que cette cause ne soit pas mue et n'agisse pas en effet. (*S. th.*, 1, 2. qu. 10, art. 4, ad 3). — Du reste, cette *nouvelle* théorie est combattue par les molinistes eux-mêmes. « Nous félicitons vivement le P. Schiaffini, s. j., d'avoir réfuté si solidement la prémotion déterminante des bannésiens et la *prémotion indifférente*,

où quelques théologiens *récents* croient trouver un terrain de conciliation *à nos yeux impossible.* » (*Études religieuses*, janvier 1889). Le P. Piccirelli, s. j. (*de Deo*, disp. 3, n. 133) dit simplement : « Si vera loqui fas sit, auctores hos D. Thomæ mentem non acu tetigisse, *indubium videtur.* »

CHAPITRE TROISIÈME

LE PROBLÈME DE LA PRÉDESTINATION DANS LE SYSTÈME DE MOLINA.

Muni de sa Science moyenne, qui implique la négation radicale du libre arbitre, et de son Concours simultané, qui soustrait à l'influence de la Cause première le plus parfait de l'activité des Causes secondes, à savoir leur passage à l'acte, Molina entreprend de résoudre le redoutable problème de la prédestination et de la réprobation.

Il y a des élus et des réprouvés : c'est un fait[1].

Dieu, infiniment Bon et Puissant, veut sincèrement le salut de tous les hommes : c'est un dogme.

Comment accorder ce dogme avec ce fait, cette Volonté Salutaire toute-puissante avec l'éternelle réprobation d'un grand nombre?

1. Le R. P. de Régnon demande : « Veut-on dire : Il y a des hommes qui vont au ciel et des hommes qui vont en enfer? Ainsi entendue, la proposition est incontestable. » Je ne prétends pas dire autre chose.

Un métaphysicien a dit : « Il y a deux choses dont il ne faut jamais avoir peur : le mystère et la logique. » Cette parole, juste et fière, mérite d'être citée avant d'ouvrir cette controverse, où l'inflexible logique nous conduit au plus effroyable[1] des mystères. Tenons-nous donc fermement aux vérités démontrées, que Dieu est infiniment Bon et qu'il veut vraiment le salut de tous, qu'il pourrait sauver tous les hommes et qu'il y a des réprouvés, et n'ayons peur ni du mystère ni de la logique.

Le problème de la prédestination comprend deux questions bien distinctes et d'importance fort inégale. L'une, qui est la principale, regarde la *gratuité* et les *motifs* du libre choix de Dieu concernant l'ensemble des effets de la prédestination et de la réprobation, ou, pour parler en termes d'école, concernant la prédestination et la réprobation *totales et adéquates*. C'est l'effroyable mystère de l'élection divine relative aux prédestinés et aux réprouvés[2]. L'autre question se rapporte

1. Le R. P. de Régnon (*Science catholique*, 15 septembre) s'indigne contre le mot « *effroyable* ». « Effroyable, un mystère divin ! s'écrie-t-il. Quel accouplement effroyable de mots ! » Puis le révérend père ajoute : « Les mystères divins sont adorables, *redoutables ;* adorant angeli, *tremunt* potestates. Aucun mystère divin n'est effroyable, car l'effroi repousse et Dieu attire toujours ». Allons, mon révérend père, mettons *redoutable* pour *effroyable*, et passons à la question.

2. Cette question a été plusieurs fois traitée *ex professo* par saint Thomas d'Aquin, en particulier in I. p. qu. 23, art. 5 : utrùm merita sint causa vel ratio prædestinationis, vel reprobationis, aut electionis.

à l'ordre de priorité qu'il faut concevoir dans l'intention de Dieu entre les deux effets de la prédestination, à savoir la grâce et la gloire, de même qu'entre les deux effets de la réprobation, à savoir la permission du péché ou la soustraction de la grâce et la sentence d'éternelle damnation[1]. Cette seconde question, qui divise surtout les thomistes et les molinistes, est tout à fait secondaire dans cette grande controverse, et peut-être a-t-elle trop attiré l'attention de quelques auteurs[2].

1. Voici les deux effets de la prédestination et ceux de la réprobation, d'après saint Thomas : « Sicut prædestinatio *includit* voluntatem conferendi *gratiam* et *gloriam*, ità reprobatio *includit* voluntatem *permittendi aliquem cadere in culpam* et inferendi *damnationis pœnam* pro culpâ — Aliter se habet reprobatio *in causando* quàm prædestinatio. Nam prædestinatio est *causa* et ejus quod expectatur in futurâ vitâ, *scilicet gloriæ*, et ejus quod percipitur in præsenti, *scilicet gratiæ*. Reprobatio verò non est causa ejus quod est in præsenti, scilicet culpæ ; *sed est causa derelictionis a Deo*. Est tamen *causa* ejus quod redditur in futuro, *scilicet pœnæ æternæ*. » (S. th. 1 p. qu. 23, art. 3, in corp. et ad 2.)

2. « Si hic ageretur duntaxat de ordine qui intercedit inter prædestinationem ad gratiam seu merita et prædestinationem ad gloriam, ... *levis momenti foret hæc quæstio*. (Billuart, *de Deo uno*, dis. 9, art. 4, § 3.) — Quidam concedunt quidem electionem ad gratiam reipsâ salvantem esse merè gratuitam, sicque *in præcipuo puncto* cum aliis gratuitæ prædestinationis defensoribus conveniunt; contendunt tamen hanc electionem non incæpisse ab intentione gloriæ..... Et sic prædestinatio ad gratiam reipsâ salvantem gratuita quidem fuit, at non itidem prædestinatio ad gloriam ipsam. Quæ quidem sententia *id solum incommodi habet*, quòd velit Deum ordine præpostero incæpisse ab electione mediorum, et non

Nous allons examiner la théorie de Molina. La critique en est facile. *Premièrement*, les principes molinistes ne servent de rien pour résoudre la question spéciale de la *gratuité* et des *motifs* de la prédestination et de la réprobation « totales ». *Secondement*, le système de la prédestination à la gloire *post prævisa merita* n'a aucun fondement théologique ni rationnel.

I.

Posons d'abord nettement la question spéciale de la gratuité et des motifs de la prédestination et de la réprobation.

« Entre les thomistes et nous, dit le R. P. de Régnon après le P. Schneemann[1], il n'y a qu'une question : Dieu prédestine-t-il parce qu'il donne une grâce qu'il *fait* efficace ou parce qu'il donne une grâce qu'il *sait* efficace ? »

Il est évident que, réduite à ces termes, la question de la prédestination ne diffère aucunement de celle qui regarde le *mode d'efficacité* du concours et des décrets divins. Les thomistes répondent que Dieu donne une grâce qui est efficace parce qu'il la *veut* et la *fait* telle, tandis que les moli-

ab intentione finis. » (Goudin, *Tract. theol. de prædest.*, art. 2, § 1.)

1. *Bannez et Molina*, page 117.

nistes, suivant les opinions de la science moyenne et du concours simultané, disent que Dieu *prévoit* seulement la grâce qui est efficace, comme celle qui ne l'est pas. L'esprit est ramené de la sorte aux théories de la prescience et du concours; la théorie de la prédestination n'en serait qu'un simple corollaire.

Cependant, il existe une question *spéciale* de la prédestination et de la réprobation : c'est la question de la *gratuité* et des *motifs* du libre choix de Dieu, de l'élection divine concernant les prédestinés et les réprouvés. Ce problème redoutable tourmente la raison humaine, en dehors du problème de l'accord de notre libre arbitre avec la Providence de Dieu. Il est tout à fait distinct des questions de la prescience et du concours, et les principes molinistes sur ces deux points ne servent de rien pour le résoudre.

Tâchons de bien comprendre la position de ce grave problème.

C'est une vérité hors de doute que Dieu prévoit tous les actes de ses créatures et qu'il coopère effectivement avec elles à chacun d'eux. De là naît dans l'esprit une première question : Quel est le rapport de la prescience et du concours de Dieu avec nos actes? Comment la Providence divine s'accorde-t-elle avec notre liberté? C'est la question du « *medium* » de la prescience et du *mode d'efficacité* du concours.

Mais voici une autre question bien différente de la première. Dieu est le souverain Maître de toutes

choses, et rien n'existe que par son bon plaisir. Dans l'infinité de sa sagesse et de sa puissance, il possède tous les possibles et il a les moyens de les réaliser tous suivant sa volonté. Pourquoi donc Dieu ne donne-t-il pas toujours à tous les hommes le seul concours qu'il sait devoir être efficace pour les bonnes œuvres et le salut? Pourquoi donne-t-il des concours, des grâces, qu'il sait infailliblement devoir rester inefficaces? Cette question est tout autre que celle du « medium » de la prescience et du « mode d'efficacité » du concours. Elle se rapporte uniquement au *libre choix* que Dieu fait entre tous les concours qu'il pourrait donner, et aux *motifs* qui le dirigent dans cette élection gratuite.

Ces deux questions, l'esprit les retrouve, avec une sorte de religieuse terreur, devant tout phénomène, naturel ou surnaturel, qui dépend à la fois de Dieu et des causes secondes. Pourquoi cet arbre porte-t-il des fruits excellents? Pourquoi Dieu a-t-il disposé le cours des choses de manière à ce que cet arbre portât ces fruits? — Pourquoi ce petit enfant n'a-t-il pas reçu le baptême? Pourquoi Dieu a-t-il réglé les événements de façon à produire ce résultat?

Qu'on y réfléchisse un moment et l'on verra que tout phénomène doit être envisagé à ces deux points de vue, non pas opposés, mais distincts, celui des causes secondes et celui de la cause première universelle. On peut se demander, en effet, par quel concours de causes et de circonstances

tel phénomène se produit dans le temps, ou bien rechercher pour quelle raison Dieu a voulu, dans sa sagesse et sa puissance, en procurer un jour la réalisation[1].

Appliquons-nous à bien distinguer ces deux points de vue dans la prédestination et la réprobation des hommes.

— Pourquoi y a-t-il des hommes qui se sauvent et d'autres qui se perdent? demande le philosophe.

— Parce que, dit la théologie chrétienne, certains hommes font bon usage des secours de la grâce divine, au lieu que d'autres y résistent et tombent dans le péché. C'est ainsi que les prédestinés opèrent leur salut et les réprouvés leur perte éternelle.

— Fort bien, reprend le philosophe ; mais Dieu ne pouvait-il pas disposer autrement les choses, et tout régler de telle sorte que les prédestinés se seraient librement perdus et que les réprouvés auraient librement gagné le ciel?

— Sans nul doute, car il n'est pas absolument impossible qu'un prédestiné eût été réprouvé, et un réprouvé au contraire prédestiné. Or, Dieu a des moyens de réaliser tous les possibles[2].

1. Ce double point de vue est indiqué par la distinction entre « ordinis cogitationem seu præmeditationem vel rationem » et « ordinis excogitati seu præmeditati exsecutionem ». Saint Thomas dit : « Quantum ad ordinis excogitationem, Deus omnia *per seipsum* disponit ; sed, quantùm ad exsecutionem, inferiora per superiora dispensat. » (3 *Cont. gent.*, cap. 83) Cf. 1. p. qu. 22, art 3 — et qu. 103, art. 6.

2. *S. th.* 1 p. qu. 23, art. 6 — in 6 de *Verit.*, art. 3.

— Eh bien! poursuit le philosophe, pourquoi Dieu, qui pouvait faire que tous les hommes fussent sauvés, a-t-il voulu permettre qu'il y eût des réprouvés? Pourquoi a-t-il choisi ceux-ci pour la prédestination et a-t-il permis la damnation de ceux-là?

Prenons en exemple un fait particulier.

Judas est mort impénitent. Cherchons la raison de ce fait. Pourquoi Judas a-t-il eu un sort si misérable?

— Parce qu'il a résisté à la grâce de Dieu.

— C'est répondre sur l'usage que l'homme fait des secours divins. Mais poursuivons. Est-ce que Dieu n'aurait pas pu donner à Judas une grâce avec laquelle il se serait converti, et très librement?

— Oui, certes, car Dieu possède dans les trésors infinis de sa sagesse et de sa puissance des moyens capables de changer les cœurs les plus endurcis. « *Cor regis in manu Domini : quocumque voluerit, inclinabit illud*[1]. »

1. Deus magis habet in potestate suâ voluntates hominum, quam ipsi suas. Ille facit ut faciamus, præbendo vires efficacissimas voluntati. (S. Aug.) Potest Deus voluntatem immutare, ex hoc quod ipse in voluntate operatur sicut in naturâ. Unde, sicut omnis actio naturalis est a Deo, ita omnis actio voluntatis, in quantum est actio, non solum est a voluntate ut immediate agente, sed a Deo ut a primo agente, qui *vehementius* imprimit. Unde, sicut voluntas potest immutare actum suum in aliud, ita, *et multo amplius*, Deus. (S. Thomas. in 22 de veritate, art. 8.) « Il est certain, en doctrine philosophique et théologique, dit le R. P. Baudier, s. j., que *Dieu peut toujours, à chaque moment, obtenir de la*

— Et pourquoi donc, au lieu de donner à Judas cette grâce qu'il savait devoir être efficace, Dieu a-t-il voulu permettre l'impénitence finale de ce malheureux? [1].

On le voit, il y a deux questions très distinctes: Pourquoi *l'homme* se sauve-t-il ou se perd-il? première question — Pourquoi *Dieu* a-t-il permis qu'il y ait des hommes qui se perdent? seconde question. — Pourquoi *Judas* meurt-il impénitent? première question. — Pourquoi *Dieu* ne donne-t-il pas à Judas une grâce avec laquelle il se convertirait certainement? seconde question.

volonté créée le consentement qu'il veut, mais il ne l'est pas qu'il le puisse par tout moyen. » (*Revue des sciences eccl.* année 1887, p. 260.) « Quanquam voluntas singulis gratiis resistere potest, nihilominus Deus pro suo arbitrio, liberrime, infallibiliter, certa scientia ac determinata voluntate, quidquid vult, in homine et per hominem operatur, quum *liberrimo et plane inscrutabili delectu* eas gratias largiatur quibus eum prævidet esse assensurum, eas non det quibus eum scit repugnaturum, cum altero vero aliter agat; Judæis eas gratias contulerit, quas frustra fore videbat, easdem Tyriis negaverit, qui bene iis erant usuri. » (P. Schnemann, s. j., *Controversiarum*, p. 17.)

1. « Dieu, dit Bossuet, pourrait empêcher tous les péchés, et convertir tous les pécheurs, en sorte qu'il n'y eût plus de péchés; et s'il ne le fait pas, ce n'est pas qu'il ne le puisse avec une facilité toute-puissante; mais c'est que, pour des raisons qui lui sont connues, il ne le veut point. » (*Déf. de la trad. des SS. Pères*, l. 11, cap. 3). Le R. P. de Régnon trouve l'expression « *vouloir permettre* le péché » *étrange* et *insolite*. Elle est pourtant de la source pure et limpide du vrai thomisme. « Deus neque vult mala fieri neque vult mala non fieri, sed *vult permittere* mala fieri, *et hoc est bonum.* » S. th. 1 p. qu. 19, art. 9, ad 3 — cf. qu. 23, art. 3.

La différence entre elles est sensible et manifeste. Pour répondre à la première, il suffit d'expliquer *comment* l'homme coopère librement au concours de Dieu, *comment* il est seul cause du péché. Alors les molinistes recourent, à bon droit, à leurs théories de la science moyenne et du concours simultané ; car, pour faire entendre la coopération de l'homme, il faut dire *où* (in quo medio) Dieu connaît l'acte produit, et *comment* le concours divin est efficace.

Mais la seconde question ne touche pas à la coopération de l'homme; elle porte l'investigation de l'esprit en Dieu lui-même sur les raisons de son libre choix. Il ne s'agit plus de disputer sur le *mode d'efficacité* de la grâce, ni de mettre en œuvre la science moyenne et le concours simultané; il faut s'expliquer clairement sur la *gratuité* et les *motifs* du choix que Dieu a fait de l'ordre actuel des choses, et de la place qu'il a marquée à chacune de ses créatures pour le temps et pour l'éternité.

Tel est précisément le problème de la prédestination et de la réprobation, en tant qu'il se distingue de celui de la prescience et de celui du concours divin. On ne demande pas pourquoi les hommes se sauvent ou se perdent. Notre esprit s'élève plus haut, jusqu'aux conseils de la toute-puissance et infinie sagesse, source première des êtres, ordonnatrice souveraine de toutes les choses créées.

— Pourquoi, se dit-il, Dieu a-t-il fait choix d'un

monde où il y a des prédestinés et des réprouvés? — Pourquoi a-t-il mis ces hommes dans un ordre de prédestination, et non pas ceux-là? N'est-ce pas uniquement « *quia sic voluit* » ?

Et alors, dans quelle intention, *pour quel motif*, Dieu a-t-il choisi cet ordre de choses?

Enfin, *comment accorder* ce libre choix de Dieu avec sa bonté infinie et sa volonté salutaire universelle ?

Voilà le problème que la raison inquiète et curieuse soulève et remue en dehors de celui de la prescience et de celui du concours divin. Ne parlons plus de ces derniers problèmes. Il s'agit maintenant d'expliquer la *gratuité* et les *motifs* de l'acte souverain par lequel Dieu prédestine les uns et ne prédestine pas les autres.

Telle est la question *spéciale* de la prédestination et de la réprobation[1].

1. Molina connaissait très bien cette question *spéciale*. « Quando doctores quærunt, dit-il, utrum prædestinationis detur causa, ratio aut conditio, ex parte prædestinati, cur a Deo prædestinatus sit, *id solum controvertere intendunt*, an actus voluntatis divinæ quo prædestinato ea media conferre voluit, quibus in vitam æternam devenit, detur, ex parte arbitrii illius, causa, ratio aut conditio, ob quam vel illi, vel potius illi quam alteri, sint volita; an vero nihil tale detur, sed omnino id totum in liberam ac misericordem Dei voluntatem, quâ solo suo beneplacito id ita voluit, sit referendum. » (*Concord.* in qu. 23, art. 4 et 5, disp. 1, memb. 11 ; édit. Lethielleux, p. 515.)

II.

Si j'ai clairement expliqué ma pensée et posé nettement le problème, il est facile de voir que les théories molinistes de la science moyenne et du concours simultané ne servent de rien pour le résoudre.

Le Congruisme en est une preuve manifeste. En effet, il n'y a point de différence essentielle entre le Thomisme et le Congruisme concernant la gratuité et les motifs de l'élection divine relative à l'acte vertueux et à la gloire éternelle : « thomistes et congruistes, dit le R. P. de Régnon, enseignent que Dieu décrète d'abord, d'une volonté absolue, l'existence de l'acte vertueux, et qu'en vertu de ce décret il donne la grâce qui obtiendra infailliblement le résultat voulu...; thomistes et congruistes enseignent que Dieu prédestine gratuitement à la gloire, antécédemment à toute prévision des mérites[1]. » Cependant, « tous les théologiens de la Compagnie de Jésus (molinistes et congruistes) sont d'accord pour admettre la science moyenne[2]. » Ne doit-on pas conclure, de ce fait, que les opinions molinistes sur la prescience et le concours sont inutiles pour la solution du problème *spécial* de la gratuité et des motifs du libre

1. *Bannez et Molina*, pp. 155 et 156.
2. *Ibid.*, p. 122.

choix de la sagesse divine? L'autorité des grands théologiens congruistes exige qu'on s'arrête à cette conclusion. Cependant, les néomolinistes aiment mieux dire que le « Congruisme, système mitoyen, n'est qu'un procédé de conciliation entre deux systèmes inconciliables, » et qu'il est le produit, non d'un effort logique de l'esprit, mais « d'une prudence administrative[1] ».

Voyons donc quel emploi les « purs » molinistes font de la science moyenne et du concours simultané pour résoudre le problème *spécial* que la raison humaine se pose par rapport aux prédestinés et aux réprouvés.

La première question est celle-ci : N'est-ce pas *librement* et *gratuitement* que Dieu s'est résolu à créer des hommes qu'il savait certainement devoir être réprouvés? Qu'il a décrété la prédestination des uns et non pas des autres? C'est la question de la *gratuité* du libre choix de Dieu.

Laissons parler un néomoliniste, le R. P. de Régnon.

« Avant tout décret, dit-il, Dieu connaît de toute éternité, dans sa science moyenne, toutes les histoires *futuribles* de chaque homme, c'est-à-dire ce que chaque homme ferait librement dans chacun des ordres providentiels où il pourrait être placé... Combien, pour un même homme, d'histoires qui aboutissent au salut! Combien à la perte éternelle!... Alors, Celui qui est sage dans toutes

1. *Bannez et Molina*, p. 154, 283.

ses œuvres, libre dans ses dons, impénétrable dans ses desseins, *choisit* entre tous les autres un de ces ordres pour le bien qu'il contient, et *ce choix décrète de toute éternité le sort éternel de l'homme*. Car si l'ordre choisi correspond à une histoire qui aboutit à la persévérance finale, l'homme est *par là même* prédestiné. Si l'ordre choisi correspond à une histoire qui aboutit à l'impénitence finale, l'homme est *par là même* réprouvé. Ce choix entre les ordres où l'homme peut être placé *ne dépend nullement de l'homme,* mais l'histoire qui y correspond dépend en partie du libre arbitre... Ne demandez pas à Molina pourquoi Dieu a choisi tel ordre plutôt que tel autre, ni pourquoi, *par ce choix*, il a *prédestiné* saint Pierre et *réprouvé* Judas. Molina ne répond à cette question indiscrète que par l'exclamation de l'Apôtre : *O Altitudo*[1] ! »

1. *Bannez et Molina*, pp. 151-153. — On ne doit pas s'effrayer d'un mot. Réprouver ne signifie pas ici l'*acte de justice* par lequel Dieu porte contre certains hommes une sentence de condamnation aux peines éternelles. Un pareil arrêt ne saurait être conçu en Dieu avant la prévision certaine des démérites futurs ou de la mort dans le péché. Il constitue la réprobation appelée *positive*. (Cf. Billuart, *De reprobatione*, art. 9, § 1.) — J'entends ici par réprobation le décret divin qui décide qu'il y aura des hommes avec une existence aboutissant par leur faute à la damnation. Par ce décret, Dieu *veut et produit* tout le bien qui se trouve dans la vie de ces hommes, mais il *permet* aussi qu'ils manquent leur fin dernière. Or, dit saint Thomas (I p., qu. 23, art. 3) : « Velle permittere aliquos a fine vitæ æternæ deficere, *hoc dicitur reprobare*. » C'est ce que les thomistes désignent sous le nom de *réproba-*

Ainsi donc, il « ne dépend nullement de l'homme » d'être élu à une existence de prédestiné ou à une existence de réprouvé, et cette libre élection, que Dieu fait selon son bon plaisir, « décrète de toute éternité le sort éternel de l'homme », « prédestine » les uns et « réprouve » les autres.

Écoutons Molina. En cette grande question, il faut entendre la parole du Maître. « Le point mystérieux, dit-il, l'insondable abîme du conseil divin, se trouve ici : Dieu connaissait une infinité de moyens avec lesquels les non-prédestinés seraient parvenus librement à la vie éternelle ; il connaissait aussi une infinité de moyens avec lesquels les prédestinés se seraient librement perdus et eussent été réprouvés. Alors, *sans aucun égard à cette prescience, uniquement selon son bon plaisir*, Dieu a choisi pour les uns et pour les autres ces moyens déterminés avec lesquels il savait que les uns n'arriveraient pas à la vie éternelle et seraient réprouvés, tandis que les autres y parviendraient et seraient prédestinés[1]. »

tion négative. (Cf. Billuart, *ibid.*, § 3.) — Il y a des molinistes qui préfèreraient le mot de *non-prédestination*. « De verbis non est dimicandum. » Le R. P. de Régnon n'hésite pas à appeler *réprobation* le choix que Dieu fait *secundum beneplacitum* d'ordres providentiels aboutissant à la perte éternelle, ou d'« histoires » de réprouvés. Il se rapproche ainsi de la terminologie des thomistes.

1. « Punctum prædestinationis, abyssusque inscrutabilis divini judicii, in eo sunt posita, quod cum Deus infinitas alias providendi non prædestinatis rationes noverit, quibus pro eâdem ipsorum libertate in vitam devenissent æternam,

Est-ce assez clair? Le libre choix de Dieu qui « décrète de toute éternité le sort éternel de l'homme, » qui « prédestine » les uns et « réprouve » les autres, cette élection gratuite, cette séparation effroyable n'a d'aucune manière pour cause, motif ou condition, la prescience moyenne des actes futuribles des hommes. C'est le sentiment de Molina et des siens, non moins que celui des thomistes; c'est la vérité de la foi catholique et la décision du bon sens[1].

fuissentque proindè prædestinati; itemque infinitas alias noverit rationes providendi prædestinatis, quibus suâ libertate beatitudinem amitterent, fuissentque reprobi; — *pro suâ tantùm liberâ voluntate, et non pro qualitate usûs liberi arbitrii prævisi, ne ut conditione quidem sine quâ non,* eum providendi modum utrisque elegerit, per quem prævidit, illos in vitam æternam pro suâ libertate non perventuros, hos vero deventuros esse, atque ideò illos futuros reprobos, hos verò prædestinatos existere. » (*Concord.*, in qu. 23, art. 4 et 5, disp. 1, memb. 11, édit. Lethielleux, p. 522). — « Neque quòd Deus hunc potius elegerit in vitam æternam, quàm alium,... *ulla datur causa, ratio aut conditio, etiam sine quâ non,* ex parte usûs liberi arbitrii ipsorum aut aliorum prævisi, ob quam illos prædestinaverit, volueritque illis ea media per quæ prævidebat perventuros illos in vitam æternam, aut cur potiùs hæc ipsa voluerit eis, quàm aliis; sed id totum in solam liberam ac misericordem Dei voluntatem est referendum, qui *pro solo suo beneplacito* id ità voluit. » (*Concord.*, *ibid.*, p. 515). — « Augustinus meritò asseruit, prædestinationem *non fuisse secundum præscientiam usûs liberi arbitrii*, quasi Deus dona gratiæ et prædestinationis pro qualitate usûs liberi arbitrii prævisâ statuerit conferre, *sed fuisse pro solâ suâ liberâ voluntate :* id quod D. Thomas et communior scholasticorum sententia, *atque nos cum illis amplexati sumus.* » (*Concord.*, *ibid.*, memb. 6, p. 466. Cf. *ibid.*, pp, 450-451.)

1. « Gratuita prædestinatio altioribus pene principiis ni-

Mais alors, de quoi la science moyenne sert-elle aux molinistes dans cette question de la gratuité du libre choix de Dieu? — Je réponds sans crainte qu'elle ne leur sert de rien, absolument de rien. Je suppose, si l'on veut, que, par la science moyenne, Dieu sait d'avance que s'il donne telle grâce à tel homme dans telles circonstances, cet homme y consentira librement, et posera l'acte salutaire, mais que s'il lui donne au

titur quam nitatur gratia per se efficax, adeo ut etsi gratia et decreta non essent per se efficacia, sed ex prævisione consensûs, ut volunt scientiæ mediæ defensores; imò etsi initium fidei et perseverantia essent ex nobis, ut Semipelagianis visum est; addiderim adhuc, etsi gratiæ auxilium non esset necessarium, sed homo innatâ libertate ac propriis viribus pie posset vivere et beatitudinem assequi, ut volebant Pelagiani : *staret adhuc prædestinatio, quatenus gratuita.* Nam, etiam in eâ hypothesi, essent quædam rerum series, et ut ita loquar, viæ quædam, in quibus si poneretur talis homo, ad salutem perveniret, aliæ vero in quibus positus certo periret; nec negari posset Deum has vias earumque exitum certo præscivisse, nisi negaretur divina præscientia; essetque in liberâ Dei dispositione hunc hominem collocare vel in viâ in quâ præscitus est periturus, vel in eâ in quâ prævisus est salutem consecuturus; nec enim homo posset ullis meritis Deum obligare, ut se potius quam alium in viis sibi salutaribus constitueret, sed hoc ex mero Dei beneplacito penderet. Cum ergo prædestinatio sit *decretum quo Deus statuit hunc hominem præ alio in viis ad salutem certo ducentibus collocare*, quovis tandem modo hae viæ explicentur, etiam in eâ hypothesi prædestinatio foret gratuita; sicque quoquo tandem nos vertamus, agnoscenda est gratuita Dei prædestinatio, atque confitendum in manibus Dei esse sortes nostras, id est, *in ejus potestate et beneplacito* » (Goudin, *Tract. theol.*, de prædest. art. 2. concl. 1 in fine.)

contraire telle autre grâce, cet homme n'y consentira point et péchera ; je suppose que, par la science moyenne, Dieu sait d'avance que, s'il donne à tel homme telle série de grâces, cet homme y correspondra librement et obtiendra le salut éternel ; comme il sait également que, s'il lui donne telle autre série de grâces, cet homme résistera et tombera dans la mort éternelle. Est-ce la prescience qui décide, règle, fixe le choix de Dieu ? Non. Dieu choisit uniquement selon son bon plaisir, *secundum beneplacitum, pro suâ tantum libera voluntate.* « Il ne dépend pas de l'homme d'être placé dans l'ordre où il méritera... Il ne dépend pas de l'homme d'être prédestiné à recevoir la grâce qui est efficace... Il ne dépend pas de l'homme de recevoir les grâces par lesquelles on obtient la gloire... Il ne dépend pas de l'homme d'être placé dans l'ordre où il est prédestiné[1]. »

Grâce, mérite, salut, tout est rapporté directement, uniquement, au libre choix de la volonté divine. La prescience moyenne n'y est absolument pour rien. C'est un élément inutile pour résoudre le problème *spécial* de la *gratuité* de l'élection divine relative aux prédestinés et aux réprouvés.[2]

1. *Bannez et Molina*, pp. 144-182 : *Formules molinistes.*

2. Les molinistes font remarquer que le décret porté par Dieu n'est prédestination ou réprobation, soit relativement à la grâce efficace et à l'acte vertueux, soit relativement à la persévérance et à la gloire, que *ex praescientia medii usûs liberi arbitrii*, puisque ce n'est pas la Volonté Divine, mais bien la volonté de la créature, qui détermine effectivement

III.

Passons aux *motifs* de cette élection gratuite.

Supposé la gratuité du libre choix de Dieu, qui « décrète de toute éternité le sort éternel de l'homme », qui « prédestine » et qui « réprouve », sans aucun égard à la prescience des futuribles, avant toute prévision de mérites et de démérites absolument futurs, *ante prævisa merita vel demerita,* notre esprit se porte curieusement à la recherche des *motifs* de ce libre choix. Pourquoi Dieu choisit-il de réaliser des « histoires » de prédestinés et des « histoires » de réprouvés? Pourquoi choisit-il en particulier pour ceux-ci des existences de prédestinés, et pour ceux-là des existences de réprouvés? C'est une question

le bon usage du concours ou de la grâce. Il s'ensuit que Dieu prédestine et réprouve *secundum praescientiam.* — Il y a là, me semble-t-il, un *malentendu.* Nous ne cherchons pas ici pour quelle cause le décret que Dieu *choisit* de porter est efficace ou inefficace, prédestination ou réprobation ; mais seulement si Dieu *choisit pro suo beneplacito* de porter tel ou tel décret, celui-ci plutôt que celui-là, et *pour quel motif.* J'accorde aux molinistes que le décret porté ne prédestine et ne réprouve que *ex praescientia mediâ.* Peuvent-ils nier que Dieu ne *choisisse comme il lui plaît,* entre tous les décrets qu'il pourrait porter, celui qu'il porte en réalité ? et que ce décret, choisi librement et gratuitement, ne décrète de toute éternité le sort éternel de celui qui en est l'objet ? Cela suffit dans la question présente.

nouvelle. Après le problème de la *gratuité*, qui regarde la causalité première efficiente, le problème des *motifs*, qui appartient à l'ordre de la finalité[1].

Les molinistes pensent-ils échapper à ce problème? Non, sans doute, puisqu'ils admettent la gratuité du libre choix de Dieu. Quand on a dit : Dieu choisit librement pour certains hommes des « histoires » de réprouvés, l'esprit, plus prompt que l'éclair, se demande : *Pour quel motif* Dieu fait-il un pareil choix?

Où est la réponse dans la théorie de la science moyenne et du concours simultané? On ne l'y trouvera point, elle n'y est pas. Si la science moyenne, d'après les molinistes, est nécessaire à Dieu pour faire son choix, ce n'est pas elle qui détermine la volonté divine à choisir ceci plutôt que cela, à décréter à l'un une « histoire » de prédestiné et à l'autre une « histoire » de réprouvé. Faudra-t-il dire que Dieu agit sans but, sans motifs, au hasard, à l'aveugle?

Que les molinistes veuillent bien se poser nette-

1. La solution thomiste de ce problème se trouve I p. qu. 23, art. 5, ad. 3. « *Ex ipsâ bonitate divinâ* ratio sumi potest prædestinationis *aliquorum* et reprobationis *aliquorum*... Sed quare *hos* elegit in gloriam et *illos* reprobavit, *non habet rationem nisi divinam voluntatem*. » Voir la même réponse concernant la conversion des pécheurs, *in* 3 *Cont. gent. cap.* 161. « *Gratuité* et *motifs* se combattent mutuellement, » dit le R. P. de Régnon. Pour moi, je crois encore qu'un don *gratuit*, c'est-à-dire fait par libéralité pure, et non par justice, peut cependant être un don *motivé*.

ment la question et proposer leur réponse. C'est Dieu, disent-ils, qui prédestine l'homme à recevoir la grâce efficace, la grâce par laquelle on obtient la gloire; c'est Dieu qui, librement et gratuitement, décrète le sort éternel de chaque homme, prédestine et réprouve. Fort bien, mais dans quel but, pour quel motif, à quelle fin, pourquoi Dieu prédestine-t-il à la grâce efficace, au salut? Pourquoi n'y prédestine-t-il pas tous les hommes? Pourquoi décrète-t-il des « histoires » de réprouvés? Pourquoi prédestine-t-il Pierre et réprouve-t-il Judas?

J'entends la réponse du Néomolinisme : « Question indiscrète ! *O Altitudo!* » Soit; mais alors, à quoi bon les théories de la science moyenne et du concours simultané? Inutiles dans la question de la gratuité, elles sont plus inutiles encore dans celle des motifs de l'élection divine[1].

1. Molina semble professer la doctrine thomiste sur les motifs de la réprobation. Il ajoute seulement : « Non tamen is est finis *solus* (à savoir la manifestation de la justice vengeresse), neque *praecipuus*, nec sine aliis finibus apud benignum Patrem *sufficiens* conseretur. » (*Concorde*, in qu. 23, art. 3, édit. Lethielleux, pp. 436-438) Cela est hors de discussion entre les deux Ecoles. (Billuart, *De motivo reprobationis*, art. 9, § 3.) — Je montrerai ailleurs que Molina lui-même a vengé la doctrine thomiste du reproche d'inhumanité et de cruauté que lui font d'ordinaire les molinistes. (*Concorde.* in qu. 23, art. 4 et 5, disp. 1, membr. 8. p. 480. Cf. Billuart, *De reprobatione,* art. 9. § 4. Bossuet, *Défense de la trad. et des saints Pères*, livre 11, chap. 5.) — Le R. P. de Régnon dit (*Bannez et Molina*, p. 280) : « Dieu, qui peut se proposer pour fin *positive* et *antécédente* de manifester sa miséri-

Que valent-elles pour concilier cette élection gratuite avec la volonté salutaire générale? Car il reste encore ce point obscur dans le problème. Dieu, qui choisit librement pour certains hommes des « histoires » de réprouvés, veut cependant le salut éternel de ces hommes. Comment accorder cette volonté salutaire toute-puissante avec ce libre choix? Qu'est-ce qui empêche Dieu de choisir pour tous les hommes des « histoires » de prédestinés, des grâces qu'il sait efficaces, et par lesquelles on obtient la gloire infailliblement? Si la volonté salutaire universelle de Dieu est sincère et véritable, d'où vient que Dieu ne décrète pas de placer tous les hommes dans un ordre providentiel où ils seraient tous prédestinés?

Dieu, disent les molinistes, décrète de donner à tous les hommes des secours dont l'efficacité dépend du libre arbitre de chacun. Par ce don, Dieu manifeste sa volonté sincère de sauver tous les hommes. Si les secours, qui nous sont donnés, ne produisent pas l'effet salutaire que Dieu a en vue quand il les donne, c'est uniquement la faute de notre mauvaise volonté[1]. Le concours de Dieu

corde, ne peut se proposer pour fin *positive* et *antécédente* de manifester sa justice vindicative. » Je constate avec plaisir que, touchant l'intention de manifester la miséricorde, le Révérend Père ne réprouve pas le sentiment des thomistes. Quelle est, à son avis, la fin pour laquelle Dieu fait choix de certains ordres providentiels de réprobation?

1. D'après les thomistes aussi, c'est la faute de l'homme *seul* si la grâce n'est pas efficace. L'efficacité vient de Dieu, l'inefficacité, de l'homme.

n'étant efficace que supposé notre libre détermination, les décrets qu'il porte pour nous destiner au salut dépendent, quant à leur efficacité, de notre libre arbitre. Oui, Dieu veut notre salut, mais à condition que nous voulions bien consentir à la grâce et suivre ses attraits.

Ainsi raisonnent les molinistes, laissant toujours une question pour l'autre, passant du « libre choix » que Dieu fait de ce décret entre tous les décrets possibles au « mode d'efficacité » du décret choisi. Revenons au point, je vous prie. Sans doute, l'efficacité du décret que Dieu a porté dépend du libre arbitre de l'homme, et dans ce sens il est clair que l'homme se sauve ou se perd *moyennant* sa bonne ou sa mauvaise volonté. Mais il s'agit ici, non pas de l'*efficacité* du décret choisi, mais du *choix libre et gratuit* que Dieu a fait de ce décret d'après les intentions de son infinie sagesse. Pourquoi Dieu, qui veut sincèrement le salut de tous, n'a-t-il pas choisi de porter pour tous également des décrets de salut, de persévérance et de gloire, des décrets d' « histoires » de prédestinés ?

On dit que sa volonté salutaire générale n'est pas absolue, mais conditionnelle. Je le veux bien ; mais quelle est la condition ? Je le demande aux molinistes. Ce n'est pas évidemment, *si velint homines*, puisque, d'après les molinistes eux-mêmes, « il ne depend nullement de l'homme » d'être prédestiné à recevoir la grâce efficace, les mérites, le salut. Si le choix de Dieu ne dépend pas du libre

arbitre de l'homme ; s'il n'est pas motivé, déterminé, par la prescience moyenne de nos actions : donc, quant au choix que Dieu fait de différents ordres providentiels pour les hommes, sa volonté salutaire n'a pas pour condition, *si velint homines*. Je le demande encore : quelle est cette condition ?

La théorie de la science moyenne et du concours simultané ne fournit aucune réponse. Sans doute, suivant cette théorie, il dépend de l'homme que la grâce reçue soit efficace, il dépend de l'homme d'être prédestiné dans l'ordre où il est placé. Dans ce sens, il est clair que Dieu ne veut le salut des hommes que d'après leur propre consentement. Mais ce n'est pas la question *spéciale* que l'esprit se pose touchant la gratuité des décrets divins. Il ne s'agit point ici du rapport de ces décrets avec notre libre arbitre, ou de leur mode d'efficacité. Ce sont là les questions de la prescience et du concours. Maintenant le problème est tout autre. Il faut se placer au point de vue de l'élection gratuite et éternelle, dans les conseils de la sagesse infinie. Notre raison cherche avec anxiété quelle est la condition qui empêche la volonté salutaire générale d'être absolue et efficace pour tous les hommes, de choisir pour tous des « histoires » de prédestinés. Il est clair que la science moyenne ne sert de rien pour découvrir cette raison divine. Il faut en appeler à la philosophie du vouloir divin.

Je conclus que les principes molinistes sont inutiles pour résoudre le problème *spécial* de la gra-

tuité et des motifs du libre choix de Dieu dans la prédestination et la réprobation des hommes. Le Molinisme, comme système, ne touche pas à ce problème *spécial*.

Il nous reste à examiner la théorie moliniste de la prédestination à la gloire *post prævisa merita*.

IV.

Si je l'ai bien comprise, cette théorie peut se résumer dans cette formule : Ce n'est pas Dieu qui prédestine et réprouve ; Dieu *voit* seulement ceux qui se sauvent et ceux qui se perdent pour l'éternité. D'où il suit avec évidence que ni la bonté de Dieu, ni sa volonté salutaire universelle ne sont obscurcies par le fait de la réprobation.

Exposons clairement cette formule merveilleuse.

Dieu s'étant résolu à créer cet univers, pourvoit par sa providence au salut de tous les hommes, en donnant à chacun, selon sa condition, des secours suffisants pour gagner le royaume des cieux. Dieu agit en cela comme s'il ignorait la destinée des hommes. Les secours qu'il distribue ne sont pas de leur nature déterminés à conduire ou à ne pas conduire ceux qui les reçoivent à la vie éternelle. C'est l'homme seul, s'il est adulte, qui use librement des moyens que lui fournit la Providence pour opérer son salut, ou qui n'en use pas, contrairement aux desseins de Dieu, et se perd

sans remède. Quand aux petits enfants, leur salut dépend soit des autres hommes, soit du cours des événements[1].

Cependant Dieu, qui sait par la science moyenne ce que fera librement chaque homme dans l'ordre où la Providence l'a placé, et qui n'ignore pas le cours des choses, *prévoit* éternellement quels sont ceux qui font jusqu'à la fin bon usage de la grâce et arrivent au ciel, et ceux qui meurent dans le péché et tombent dans l'enfer[2].

C'est ainsi que les uns sont prédestinés et les

1. Molina. *Concord.* in qu 23, art. 4 et 5, disp 1, memb. 13; édit. Lethielleux. Paris, 1876, p. 544-545 : « Quod itaque asserimus, est : Deum, electione totius ordinis rerum qui usque ad consummationem sæculi decurrit, quantum est ex parte sua, salutem omnium expetivisse. Deinde vero constituisse quemlibet adultum in manu consilii sui in eo ordine rerum, ut, ad quod vellet, libere porrigeret manum, atque adeo beatus vel miser, prout mallet, evaderet, ac si nulla esset in Deo præscientia de rebus per arbitrium creatum futuris, quive in eo rerum ordine perventuri aut non perventuri essent in vitam æternam, atque adeo perinde ac si nulla in Deo esset prædestinatio, sed sola providentia... » — On sait que les théologiens ne s'accordent pas à expliquer comment Dieu pourvoit suffisamment au salut des petits enfants qui meurent avec la tache originelle. On a aussi disputé sur la distribution des secours divins aux adultes. Cf. Billuart. *de Deo uno*, dis. 7. art. 8, § 2.

2. Molina, ibid. : « Quod vero electio hujus ordinis rationem habuerit prædestinationis comparatione horum adultorum, et non illorum, ratio seu conditio ex parte adultorum fuit quod, pro sua innatâ libertate, hi, et non illi, ita per suum arbitrium essent cooperaturi, ut ad terminum viæ in gratia pervenirent, Deusque altitudine sui intellectus id prævideriit. »

autres réprouvés. La Providence générale *plus* la prescience des œuvres futures, telle est la prédestination et la réprobation : une *Providence prévue* [1].

Que prétendent les molinistes avec cette théorie?

S'élevant contre le Congruisme, le R. P. de Régnon lui fait ce reproche : « Cette *séparation antécédente* à la prévision des mérites, entre les prédestinés et les réprouvés, ce choix entre les grâces pour donner aux uns les grâces efficaces, aux autres les grâces simplement suffisantes, n'ouvrent pas le cœur du fidèle à la confiance, à l'amour et au courage[2]. »

Est-ce pour éviter *toute* séparation antécédente, faite par Dieu librement et gratuitement, que la théorie moliniste de la Providence prévue a été imaginée[3] ?

1. Cette manière d'envisager la prédestination était connue de saint Thomas, qui l'a ouvertement désapprouvée. « Non potest dici quod prædestinatio supra certitudinem providentiæ nihil aliud addit nisi certitudinem præscientiæ; ut si dicatur, quod Deus ordinat prædestinatum ad salutem, sicut et quemlibet alium, sed cum hoc de prædestinato scit, quod non deficiet a salute. Sic enim dicendo non diceretur prædestinatus differe a non prædestinato ex parte ordinis (scilicet causæ ad effectum), sed tantum ex parte præscientiæ eventus. Et sic præscientia esset causa prædestinationis, nec prædestinatio esset per electionem prædestinantis : quod est contra auctoritatem scripturæ et dicta sanctorum. Unde præter certitudinem præscientiæ ipse ordo prædestinationis habet infaillibilem certitudinem. » In 6 de *Veritate*, art. 3. — Cf. *S. Th.* 1 p. qu. 23, art. 6.

2. *Bannez et Molina*, p. 131.

3. C'est bien dans ce sens que certains auteurs entendent

Mais alors que signifient les fameuses formules molinistes : « Il ne dépend pas de l'homme de recevoir la grâce efficace..... Il ne dépend pas de l'homme de recevoir les grâces avec lesquelles on obtient la gloire... Il ne dépend pas de l'homme d'être placé dans l'ordre où il est prédestiné ? » N'y a-t-il pas là une séparation antécédente de prédestinés et de non prédestinés ou réprouvés, relative à la grâce efficace et au salut ? Et quand le R. P. de Régnon prononce ces graves paroles : « Le libre choix de Dieu décrète de toute éternité le sort éternel de chaque homme ; » que veut-il dire, s'il n'affirme pas une élection gratuite, une séparation antécédente, qui a pour objet la destinée de chacun de nous ? « Ne demandez pas, conclut-il, pourquoi Dieu a choisi tel ordre plutôt que tel autre, ni pourquoi, *par ce choix*, il a prédestiné Pierre et réprouvé Judas. Molina ne répond à cette question indiscrète que par l'exclamation de l'Apôtre : O Altitudo ! » N'est-ce pas reconnaître ouvertement une prédestination et une réprobation totalement gratuites, une séparation antécédente de prédestinés et de réprouvés ?

Quelle est donc cette séparation antécédente, dont les molinistes font un crime aux thomistes et aux congruistes, et contre laquelle ils établis-

la théorie de Molina et de Lessius. Aussi les thomistes citent-ils contre eux les fameux textes des Écritures, de saint Augustin et de saint Thomas, sur l'élection que Dieu fait *secundum propositum suæ voluntatis*. Cf. Billuart, *De Deo*, dis. 9, act. 4, §§. 1 et 2.

sent leur prédestination *post prævisa merita?* C'est uniquement la séparation antécédente relative à la gloire prise à part. « Tous, dit le R. P. de Régnon[1] (thomistes, congruistes et molinistes), sans distinction de système, défendent avec la même énergie la gratuité et l'infaillibilité de la prédestination *totale*, c'est-à-dire de la prédestination qui comprend la grâce et la gloire. Mais les thomistes et les congruistes enseignent que Dieu prédestine gratuitement a la gloire, antécédemment à toute prévision des mérites; tandis que les molinistes disent que la prédestination à la gloire suit la prévision des mérites. »

En vérité, je ne puis comprendre l'indignation des molinistes contre la doctrine de la prédestination gratuite à la gloire et de la réprobation négative correspondante. Si la bonté de Dieu ou sa volonté salutaire générale ne sont pas atteintes par la séparation antécédente qui a pour objet les grâces efficaces, les mérites, l'ordre entier du salut, en quoi la gratuité de la réprobation négative *a gloria* les blesse-t-elle? Vous dites que Dieu décrète librement et gratuitement de placer un homme dans un ordre providentiel où il sera réprouvé, et ce décret ne vous paraît pas inconciliable avec la divine bonté et la volonté salutaire universelle. Pourquoi ne dirais-je pas que Dieu veut librement et gratuitement permettre que cet homme n'arrive pas à la gloire? Et que voyez-

1. *Bannez et Molina*, p. 156.

vous dans ce décret qui ne soit pas dans le vôtre et qui le rende contraire aux intentions de la bonté infinie et à la sincérité de la volonté salutaire générale, qui est en Dieu? Que si la séparation antécédente que vous enseignez n'ôte ni la confiance, ni l'amour, ni le courage, qu'y a-t-il de plus dans la séparation antécédente professée par les thomistes et les congruistes qui nous puisse ôter ces sentiments? Entre les deux séparations antécédentes il n'y a qu'une simple différence d'*objet*. Celle des molinistes regarde la grâce efficace, les mérites, l'ensemble des effets de la prédestination, au lieu que celle des thomistes et des congruistes se rapporte à la gloire considérée en elle-même et, pour ainsi dire, par opposition aux mérites et à la grâce efficace. Encore une fois qu'y a-t-il dans le refus d'un de ces objets qui soit en contradiction avec les attributs de Dieu et qui ne se rencontre pas dans le refus des autres? Est-il plus facile de se sauver sans grâce efficace et sans mérites que sans prédestination à la gloire prise séparément? *Au sens composé*, il répugne tout autant que le non prédestiné à la grâce efficace, ou au salut en général, soit sauvé, que s'il n'était pas prédestiné directement à la gloire éternelle.

On voit par là que la théorie de la prédestination à la gloire *post prævisa merita* ne donne aucun avantage aux molinistes contre la séparation antécédente enseignée par les thomistes et les congruistes. Je n'ai pas à défendre ici cette séparation

antécédente de l'École de saint Augustin et de saint Thomas; je m'en tiens à la critique du Molinisme.

Le principe de la théorie de Molina c'est que « en Dieu l'ordre d'intention est le même que l'ordre d'exécution. » D'où il suit que « Dieu a voulu d'abord ce qu'il a exécuté d'abord, et qu'il n'a voulu qu'ensuite ce qu'il a exécuté ensuite. » Par conséquent, « pour connaître l'ordre des intentions divines relatives à la prédestination d'un homme, il faut avant tout étudier la marche des bienfaits providentiels dans l'histoire de cet homme[1]. »

A dire vrai, je n'ai jamais bien compris pourquoi les molinistes ne veulent pas admettre pour Dieu la vérité de ce principe, que l'ordre d'intention est l'inverse de l'ordre d'exécution, « primum in intentione est ultimum in executione. » Par lui-même, ce principe est de sens commun : c'est un cas particulier de la loi logique que la cause a une certaine priorité sur l'effet. En ce moment je trace des lettres avec ma plume, je forme des mots, je compose des phrases, je traduis ma pensée par l'écriture, je travaille à communiquer mes idées à des lecteurs. C'est l'ordre dans lequel j'exécute l'intention que j'ai d'abord conçue de publier un petit essai critique. Tout ce que je fais est ordonné à ce but, et cette publication est la cause intentionnelle, la fin pour laquelle j'écris.

1. *Bannez et Molina*, p. 134.

N'est-il pas manifeste que, si je considère l'ordre dans lequel ces divers actes sont l'objet de ma volonté, à savoir l'ordre d'intention, la raison ou cause pour laquelle j'ai voulu ces actes, c'est la publication de l'essai, de même que la raison pour laquelle je trace des lettres, c'est que je veux former des mots? Écrire n'est l'objet de mon vouloir qu'à cause que j'ai l'intention de publier un écrit ; le bien que je poursuis par l'acte d'écrire n'est qu'un reflet, pour ainsi parler, ou un rayon du bien qui se trouve dans le fait de publier cet écrit. Voilà pourquoi, de ce que la fin est la raison de vouloir les moyens, il s'ensuit avec évidence que, dans l'ordre de la finalité ou d'intention, la fin a la *priorité de cause* sur tout ce qui est voulu par elle. C'est le sens de l'adage, « primum in intentione est ultimum in executione[1]. »

1. Le R. P. de Régnon (*Bannez et Molina*, p. 328) reconnaît que l'adage : *primum in intentione est ultimum in exsecutione* est « la loi qui régit la volonté humaine ; mais (ajoute-t-il), cette loi provient de ce que la volonté, *cause seconde*, est réellement *mue* par un motif essentiel... Or, en Dieu, cause première, la volonté n'est pas *mue*... En Dieu, pas de motifs. Donc, il n'y a pas de raison d'appliquer à Dieu la loi suivant laquelle la fin est voulue avant le moyen. » — Non, mon R. Père, la raison de cette loi ne se trouve pas dans la volonté, mais dans les objets voulus, lesquels ne sont des biens que par emprunt, et reçoivent d'autres objets ce qui les fait actuellement désirables. Voilà pourquoi il y a un ordre de causalité finale, dans lequel les objets sont rangés en raison de bien, comme dans l'ordre de cause efficiente ils sont rangés en raison d'être. « Sic autem, dit

N'y a-t-il pas un ordre de finalité entre les objets du vouloir divin? L'un n'est-il pas la cause, *ex parte rei volitae*, pour laquelle l'autre est voulu de Dieu? Sans nul doute, car la bonté divine est la raison première qui fait que les créatures sont bonnes et l'objet de la volonté de Dieu. Pourquoi donc ne dirait-on pas que, dans l'ordre de finalité du vouloir divin, il faut nécessairement concevoir que Dieu veut manifester sa bonté avant de concevoir qu'il veut créer ce monde? Si le monde, dans l'intention de Dieu, a pour fin de manifester l'Infinie perfection, si la fin est la raison de vouloir ce qui est pour la fin, si toute cause a la priorité sur son effet, la conséquence est rigoureuse : Dieu veut manifester ses perfections *avant* de vouloir donner l'être aux créatures. Non pas certes qu'il y ait une suite d'actes en Dieu ; mais notre esprit conçoit un *ordre logique* de bonté suivant lequel les choses tombent sous l'acte unique infiniment simple de la volonté divine.

Le même raisonnement nous amène à disposer toutes les créatures dans l'intention divine suivant l'ordre de la finalité. Et puisque, pour les prédestinés, la gloire est la fin des mérites et de la grâce, nous devons dire que Dieu prédestine à la grâce et aux mérites, parce qu'il veut donner la gloire ; ou, en d'autres termes, que la prédestination à la

saint Thomas, aliqua cadunt sub divina voluntate, secundum quod se habent in ordine boni. » (1 *Cont. gent.* cap. 86.)

gloire est la cause de la prédestination aux mérites et à la grâce, et, partant, que la prédestination à la gloire est la première dans l'intention de Dieu. D'où il suit qu'à prendre les choses selon l'ordre intentionnel de la finalité, la prédestination à la gloire est gratuite en elle-même, « in seipsa directè », et non seulement en raison de la grâce[1].

Ce concept purement logique des objets du vouloir divin est-il indigne de la souveraine perfection de Dieu? Nullement, car il n'obscurcit en rien la très parfaite simplicité de l'acte de l'Intelligence ou de la Volonté divine. Toute la suite que notre esprit conçoit dans l'intention de Dieu se trouve dans les choses et non pas dans l'acte divin lui-même[2].

1. Saint Thomas enseigne ouvertement les *deux* prémisses de la conclusion des thomistes et des congruistes sur la prédestination *ad gloriam*. « 1° Gloria est causa et ratio gratiæ secundùm rationem causæ finalis. » (1. p., q. 23, art. 5.) — « 2° (In ipso Deo) finis est ratio volendi ea quæ sunt ad finem. » (In 1 *Cont. gent*, cap. 86.) — « Decretum ordinans aliquid in finem *præsupponit* voluntatem finis. » (1. p., q. 23, art. 4; in 6 *de Verit.*, art. 1.)

2. Le R. P. de Régnon (*Bannez et Molina*, p. 329) s'imagine avoir trouvé le principe moliniste dans cette formule de saint Thomas sur le vouloir divin : « Velle finem non est ei (scilicet Deo) *causa* volendi ea quæ sunt ad finem ; sed tamen vult ea quæ sunt ad finem ordinari in finem. Vult ergo hoc esse propter hoc, non autem propter hoc vult hoc. » (1. p., q. 19, art. 5.) — Saint Thomas veut dire simplement que « velle finem » n'est pas cause du « velle media » *ex parte actûs volendi* ; mais il ne dit pas du tout que « velle finem » ne soit pas la cause ou raison du « velle media » *ex parte rerum volitarum*. Or, c'est ce dernier point qui est affirmé par

Pourquoi donc les molinistes veulent-ils qu'en Dieu l'ordre d'intention soit le même que l'ordre d'exécution? Assurément, Dieu veut exécuter d'abord ce qu'il exécute d'abord, à savoir, dans les prédestinés, la justification et la persévérance; et il veut exécuter ensuite ce qu'il exécute ensuite, à savoir, la glorification. C'est trop de simplicité que de croire que les thomistes et les congruistes tiennent le contraire. Toute la question est de savoir si ce que Dieu exécute ensuite n'est pas la fin, c'est-à-dire la cause intentionnelle, de ce qu'il exécute d'abord, et par conséquent, si ce qui est exécuté ensuite n'a pas, dans l'intention divine, la priorité sur ce qui est exécuté d'abord.

Les théories de la science moyenne et du concours simultané ne jettent aucune lumière sur ce point. Le fait des congruistes, qui soutiennent avec les thomistes la gratuité directe de la prédestination à la gloire, le prouve suffisamment. Il y a même des théologiens, fort ennemis de la science moyenne, qui sont purement molinistes touchant la prédestination[1]. N'est-ce pas un signe que le principe qui régit la gratuité de la prédestination à la gloire n'est pas lié aux théories de Molina sur la prescience et le concours?

Si du moins le principe moliniste sur l'ordre d'intention du vouloir divin dérobait à nos yeux

les thomistes, après leur angélique maître. Cf. 1. p., q. 23, art. 5; lib. 1 *Cont. gent.*, cap. 86, 87, et *Comment. Cajetani*, in 1. p., qu. 19, art. 5.

1. Entre autres, le scotiste Frassen.

l'effroyable abîme du libre choix que Dieu fait gratuitement des prédestinés et des réprouvés. Mais nous avons entendu Molina lui-même reconnaître le mystère insondable de l'élection divine. « O Altitudo ! » De ce côté, la doctrine des molinistes ne donne aucun avantage.

A-t-elle quelque appui dans les Écritures? Y lit-on que la prédestination à la gloire n'est pas un acte gratuit de la Bonté de Dieu? — Les thomistes en conviennent, l'Écriture enseigne ouvertement que le ciel est la récompense du mérite et la glorification des élus une œuvre de la Justice divine ; de même que l'enfer est le châtiment du pécheur impénitent et la sentence de damnation l'acte d'un juge irrité. Que s'ensuit-il? Uniquement que Dieu, *quand il agit suivant l'ordre de la justice*, rend à chacun selon ses œuvres et distribue récompenses et châtiments d'après la connaissance qu'il a des actions des hommes. Mais l'ordre d'intention, lequel aboutit au décret créateur, n'est pas l'ordre de la justice : c'est celui de la Bonté. Car Dieu crée, non par justice mais par bonté, et tout ce qu'il veut, qui l'amène à l'acte de création, appartient à l'ordre intentionnel de la finalité, qui a pour principe la Bonté infinie. Il n'y a donc aucune contradiction à dire que Dieu veut donner la gloire comme récompense dans l'exécution, et que cette volonté, qui est de l'ordre d'intention, est toute gratuite[1]. Du reste, je n'ai pas à défendre ici la

1. Voici la formule très claire et très précise des thomis-

doctrine des thomistes : il me suffit de montrer que les Écritures divines, qui nous apprennent que la gloire est la récompense des mérites, — ce qui ne peut se concevoir que dans l'ordre de la justice. — ne disent rien de contraire à la gratuité directe de la prédestination à la gloire enseignée par les thomistes, car ceux-ci entendent parler uniquement suivant l'ordre de l'intention ou de la cause finale, qui est l'ordre de la Bonté.

Dira-t-on que le principe thomiste conduit à admettre que Dieu veut punir avant de prévoir la faute, ce qui est horrible à penser et à peine croyable des tyrans les plus inhumains? On peut nier sans crainte cette conséquence abominable. La peine n'est pas la fin du péché, comme la gloire l'est des bonnes œuvres et du mérite. Ce n'est pas le châtiment des coupables qui fait qu'il est bon de permettre le péché. Punir est essentiellement œuvre de justice, et n'apparaît comme un bien que supposé le crime commis. Voilà pourquoi la conséquence horrible que l'on impute odieusement à ce principe des thomistes n'y est nullement contenue. De ce que Dieu veut la fin avant les moyens, il est faux de conclure que Dieu veut punir avant de vouloir permettre les fautes. Le supplice n'est pas la « fin » de la permission du péché [1].

les : « Deus non vult dare *gloriam gratis*, — sed *vult gratis* dare gloriam ut mercedem pro meritis. » Cf. Billuart, *de Deo*, dis. 9, art. 4 et 5. — Dieu ne veut pas donner la gloire à titre gratuit; mais la volonté qu'il a de la donner comme récompense est une volonté toute gratuite.

1. « Licet culpa *terminetur* ad pœnam, sicut meritum ad

On le voit, le principe de la théorie moliniste sur la prédestination à la gloire n'a aucun fondement ni théologique ni rationnel.

Où donc est l'avantage de cette théorie? Serait-il en ce qu'elle fait voir clairement qu'il dépend de l'homme que la grâce reçue soit efficace pour le salut, et qu'il est au pouvoir de l'homme de se sauver ou de se perdre? Certes, cet avantage serait grand s'il était réel; mais nous savons que cette théorie suppose la science moyenne et le concours simultané. Or, il n'est pas d'opinion plus contraire à notre libre arbitre que la science moyenne; il n'en est pas qui amoindrisse la causalité divine autant que le fait le concours simultané. L'avantage de la prédestination *post prævisà merita* est donc tout en apparence; au fond, la difficulté reste tout entière, le problème n'est pas résolu.

J'ai terminé la critique du Molinisme. En résumé, la théorie de Molina peut se réduire à deux négations et un malentendu : *négation* des décrets prédéterminants, *négation* de la prémotion physique, *malentendu* sur le problème de la prédestination. C'est un système d'opposition plutôt qu'une doctrine. Mis en présence de la grande question de

præmium, tamen culpa *non intenditur* propter pœnam, sicut meritum propter præmium. (1. p., qu. 48, art. 6, ad 1.) — Cf. Billuart, *de Deo*, dis. 9, art. 9. § 3.

l'accord de notre libre arbitre avec la Providence de Dieu, le Molinisme a imaginé une Prescience qu'il n'explique point et dont on ne peut assigner une raison sans contredire l'idée essentielle de la liberté ; un concours qui amoindrit l'idée de la cause première et soustrait à son influence ce qu'il y a de meilleur dans l'activité créée. Dans le mystérieux problème de l'élection divine, il ne touche pas à la gratuité et aux motifs du libre choix de Dieu par rapport à la destinée éternelle des hommes ; il n'essaie même pas de concilier la non prédestination gratuite avec la Volonté salutaire générale qui est en Dieu ; enfin, sa prédestination *post prævisa merita* ne repose sur rien de solide. Voilà pourquoi le Molinisme ne satisfait point la raison. Très habile à amasser des nuages sur les opinions thomistes, il se fait des adeptes par cette méthode ; il prend pied dans l'obscurité des problèmes et exploite les ténèbres contre les théories opposées : c'est là toute sa force. Pressé lui-même par une logique serrée, il se montre sans bases dans la métaphysique, instable et changeant dans ses théories, plus effrayé des difficultés que ferme sur les principes. Contredire le Thomisme, voilà son caractère. Aussi le Molinisme n'est pas un système où la raison se puisse fixer.

ÉPILOGUE.

RÉPLIQUE AU R. P. DE RÉGNON.

La *Science catholique* du 15 août et celle du 15 septembre 1889 contiennent une spirituelle réponse du R. P. de Régnon, s. j., aux articles que j'ai publiés dans cette Revue contre le Molinisme. Il y a de l'esprit, beaucoup d'esprit.

Quels méfaits n'ai-je pas commis contre ce « pauvre Molina ! » J'ai tenté un « mouvement tournant » contre son livre de la *Concorde ;* j'ai formulé dans ce but un « raisonnement sournois » ; j'ai « sophistiqué l'histoire » de peur de paraître innover ; je n'ai pas apprécié le « joyau théologique » découvert par le P. Schneemann. Après l'avoir « mis en fourrière », je me suis rendu coupable de « vivisection » sur ce « pauvre Molina » ; je l'ai *mutilé, décapité ;* je lui ai mis une « fausse tête » ; je l'ai *défiguré, désarticulé, disloqué ;* je l'ai jeté sans pieds ni tête devant « tout un amphithéâtre » pour démontrer « qu'il ne court pas mieux que les autres. » Horreur ! En vérité, si l'esprit tenait lieu de logique chez les philoso-

phes et les théologiens, je serais bien mal en point. Qu'ai-je fait, mon Dieu! pour mériter un pareil feu d'artifice?

Mais les traits d'esprit ne sont pas des raisons.

Je ne m'attarderai pas à ramasser tous les traits que me décoche le Révérend Père. Ce serait mêler des personnalités au débat. Rien de plus fastidieux et ridicule. Restons sur le terrain impersonnel des *faits* et des *doctrines*.

Le R. P. de Régnon a-t-il défendu le Molinisme *pur* contre mes arguments critiques? Voilà le point.

Deux petits mots avant d'ouvrir la discussion.

Je vois avec plaisir le R. P. de Régnon reconnaître de bonne grâce que Fra Paolo Sarpi a fabriqué sur les Dominicains de Trente une historiette calomnieuse. Le Révérend Père fait son *mea culpa* d'avoir conté cette fausseté. Ce n'est pas le seul défaut qu'il y ait dans le livre du Révérend Père ; mais je n'ai pas pris à tâche de les relever tous.

Je n'accepte pas l'honneur que me fait le Révérend Père de me laisser aux prises avec Bellarmin et Duperron. J'ai opposé avec confiance à ces illustres Docteurs l'autorité de Bossuet, des Papes Paul V et Benoît XIII, et même celle de l'historien de Trente, le cardinal Pallavicin, pour ne rien dire de notre Dominique Soto. Le Révérend Père n'ayant pas même essayé d'ébranler ces autorités, le lecteur sait ce qui reste des assertions

de Duperron et Bellarmin contre la prédétermination physique (pages 85-95).

Cela dit, venons au fait.

Dans son article du 15 août, le Révérend Père me reproche vivement *quatre* choses : 1° de faire contre le Molinisme par un raisonnement *sournois ;* 2° de prétendre que Soto est clairement et énergiquement thomiste ; 3° de ne pas traiter d'abord la question théologique préjudicielle, « si l'homme, sous l'influence de la grâce efficace, est en tel état qu'il dépende de lui de consentir ou de dissentir ; » 4° enfin de supposer toujours, suivant la tactique séculaire des thomistes, que le Thomisme est bien la doctrine de saint Thomas.

Je vais essayer de me justifier en quelques mots.

I. — Pour ce qui est de mon silence sur la question théologique préjudicielle et sur le thomisme de saint Thomas, tous mes lecteurs savent bien que je me suis proposé principalement dans les articles publiés jusqu'ici de faire la critique du Molinisme. C'est tout ce que j'avais promis, et je pense avoir rempli ma promesse. Au lieu de récriminer contre le plan que j'ai suivi, ne serait-il pas plus à propos de résoudre mes arguments contre la science moyenne et le concours simultané? Nous verrons plus tard si saint Thomas est vraiment thomiste, et comment les thomistes entendent que, sous l'influence de la grâce efficace, il dépend de l'homme de consentir et de dissentir.

Pour le moment ce n'est pas la question. Il s'agit ici du Molinisme et de la critique que j'en ai faite au point de vue thomistique et rationnel. C'est là-dessus qu'il faut répondre. Le R. P. de Régnon qui juge « qu'il faut renoncer à expliquer le *comment* de la science moyenne, » et que le concours simultané n'est pas de saint Thomas et ne résiste pas aux objections d'une subtile métaphysique, voudra-t-il faire la réponse désirée ?

II. — Ma *sournoiserie* contre le Molinisme pur consiste, paraît-il, en ce que je distingue entre le *livre* de Molina et la *théorie* du pur Molinisme. Je déclare que le livre n'a pas été condamné, mais je fais entendre que la théorie n'est pas sortie indemne des Congrégations *de Auxiliis*. « La patience échappe, s'écrie le R. P. de Régnon, en face de cette placidité avec laquelle les bannésiens répètent toujours les mêmes insinuations sans tenir compte des faits. »

Je croyais avoir tenu grand compte des faits. Voyons un peu. Je résume mon argumentation.

Le P. Aquaviva, général de la Compagnie de Jésus, déclare dans un décret que ce n'est pas le Molinisme pur qui a été exposé et défendu par les Jésuites dans les Congrégations de *Auxiliis*, mais bien le Congruisme. Le R. P. de Régnon avoue le fait expressément, et tance même les molinistes qui ne veulent pas l'admettre.

Je demande au Révérend Père pourquoi les défenseurs de Molina n'ont pas défendu dans les Congrégations les théories de leur confrère. Ne

serait-ce pas parce qu'ils les ont jugées indéfendables ? Je le demande à tous les Congruistes qui ont suivi Suarez et Bellarmin dans leur évolution (page 81, note 2.) Je le demande au R. P. de Régnon, néomoliniste, qui juge le *comment* de la science moyenne inexplicable et le concours simultané antithomiste et irrationnel. — « C'est, dit le Révérend Père, pour avoir enfin la paix avec les disciples de Bannez. » — Je joins avec plaisir ce *nouveau* motif à ceux qu'invoquent d'autres molinistes : par exemple, la panique jetée dans le camp des molinistes purs (page 51, note 3), une prudence administrative (page 51). L'amour de la paix, c'est une bonne chose sans doute ; mais le Révérend Père estime-t-il qu'on puisse faire une paix solide hors de la vérité? — Je le demande encore : l'abandon que les Jésuites ont fait du Molinisme pur dans les fameuses Congrégations n'autorise-t-il pas à dire que ce système n'est pas sorti de ces Congrégations tout à fait indemne ?

— Mais, dit le Révérend Père, la note manuscrite de Paul V ?

— Eh bien, cette note manuscrite, quelle réponse nous apporte-t-elle, je vous prie, à la question soulevée par le décret d'Aquaviva et l'abandon du pur Molinisme dans les congrégations *de Auxiliis?* Y lit-on que le pur Molinisme n'ait pas été rejeté par les congruistes en ce qui regarde la prédestination à la grâce efficace et à la gloire, comme il l'est aujourd'hui par quelques néomolinistes sur les points de la science moyenne et

du concours simultané? — Y avez-vous vu que les Jésuites aient exposé et défendu le Molinisme pur dans les Congrégations? Non, n'est-ce pas? La note manuscrite de Paul V ne contredit pas le décret du P. Aquaviva. Dès lors la question demeure : le Molinisme pur n'a-t-il pas été jugé insoutenable par les confrères mêmes de Molina?

J'accorde bien volontiers que le *livre* de Molina n'a pas été proscrit par le Saint-Siège. Mais la note de Paul V prouve qu'il en avait été question : « *etsi eâ de re primum cogitatum sit,* » dit le cardinal Arrigone. Ne prouve-t-elle pas aussi qu'il y avait un projet de bulle pour condamner certaines propositions réprouvées par les deux partis? « *Bullam edi posse, quâ certæ quædam propositiones, de quibus inter utrosque constet, condemnentur.* » Ainsi opine Bellarmin. Ne connaissez-vous pas, mon Révérend Père, certaines propositions condamnées à la fois par les thomistes et les congruistes? — et d'autres rejetées en même temps par les thomistes et les néomolinistes? Je le sais, il n'y a pas eu de bulle. « *Propositionem illam non placere,* » dit le Pape. Mais il ajoute : « *Amplius deliberari posse de propriâ illâ quæstione propositionum.* »

Sans doute, Paul V déclare catholique la doctrine des Jésuites. Mais quelle est cette doctrine? Est-ce le Molinisme pur, que les Jésuites n'ont pas osé défendre dans les Congrégations? N'est-ce pas plutôt la seule doctrine qu'ils y aient exposée et défendue, à savoir, le Congruisme?

D'où je conclus, mon Révérend Père, que, si

le *livre* de Molina n'a pas été condamné, la *théorie* du pur Molinisme n'est pas sortie avec honneur des Congrégations *de Auxiliis*, et que la note manuscrite de Paul V ne met pas cette théorie sur le même pied que le Thomisme et le Congruisme.

N'y a-t-il dans ces inductions qu'un raisonnement *sournois ?* Le R. P. de Régnon, qui s'amuse à analyser mon « mouvement tournant » contre le pur Molinisme, ne ferait-il pas mieux de montrer par où le pur Molinisme (qu'il abandonne sur le *comment* de la science moyenne et le concours simultané, de même que les Congruistes le lâchent sur la prédestination à la grâce efficace et à la gloire), échappe à ce mouvement tournant ?

Tenez, mon Révérend Père, je cède moi aussi à « l'amour de la paix ». Je vous propose de souscrire ensemble aux conclusions d'un docteur qui n'avait pas coutume de traiter les questions sérieuses par des bons mots, plaisanteries et quolibets. Vous pèserez ses paroles, comme il l'a fait lui-même avant de les écrire ; vous remarquerez les nuances du style, elles sont très dignes de considération. A la vérité, cet illustre docteur était thomiste ; mais il a nom Benoît XIV, et il parle en Pape dans le document dont je vous offre un extrait[1].

« Tu scis in celeberrimis quæstionibus de prædestinatione et gratiâ, et de modo conciliandi

1. « Epistola apologetica pro Card. Henrico Norisio ad Supremum Hispaniæ Inquisitorem, 31 julii 1748. »

humanam libertatem cum omnipotentiâ Dei, multiplices esse in scholis opiniones. *Thomistæ* traducuntur uti destructores humanæ libertatis, et uti sectatores nedum Jansenii, sed etiam Calvini ; sed quum *ipsi objectis* APPRIME *satisfaciant*, nec eorum sententia fuerit unquam a Sede Apostolica reprobata, in ea Thomistæ impune versantur, nec fas est ulli superiori ecclesiastico in præsenti rerum statu eos a sua sententia removere. *Augustiniani* traducuntur tamquam sectatores Baii et Jansenii : *reponunt ipsi* se humanæ libertatis fautores esse, et *oppositiones pro viribus eliminant ;* cumque eorum sententia usque adhuc a Sede Apostolica damnata non sit, nemo est qui non videat a nullo prætendi posse, ut a sua sententiâ discedant. *Sectatores Molinæ et Suaresii* a suis adversariis proscribuntur perinde ac si essent semipelagiani : *Romani Pontifices de hoc moliniano systemate* USQUE ADHUC JUDICIUM NON TULERUNT, et idcirco in ejus tuitione prosequuntur et prosequi possunt. »

C'est entendu, n'est-ce pas, mon Révérend Père? Thomistes et molinistes sont libres devant la sainte Église de Dieu. Ni les molinistes ne sont semipélagiens, ni les thomistes ne suivent les traces de Calvin et de Jansénius, quoiqu'en aient dit Bellarmin et Duperron ou ceux qui les citent. Mais, retenez-le bien, vous qui affirmez que le Thomisme « se heurte à la sainteté et à la bonté de Dieu, aux dogmes de la liberté humaine et de l'imputabilité des mérites, peut-être même à un décret de foi, et qu'il ne se tire de ces difficultés

que par des explications prolixes et confuses », retenez-bien, je vous prie, qu'au jugement du Pape Benoit XIV, les thomistes « *objectis* APPRIME *satisfaciunt.* » Pour moi, soyez-en sûr, je me souviendrai fidèlement que « *Romani Pontifices de moliniano systemate usque adhuc judicium non tulerunt* »; je n'oublierai pas les paroles de Paul V dans sa note manuscrite : « *dicant Nos postea decreturos esse;* » et me servant d'un vieil adage, je redirai avec notre brave Billuart : « ADHUC SUB JUDICE LIS EST. »

Passons au *molinisme* de Soto.

III. — Le R. P. de Régnon trouve les textes de Soto « clairement, énergiquement molinistes. » Voudrait-il bien nous expliquer par quelle étrange hallucination Molina a vu dans les textes de Soto une opinion contraire à la sienne? une prémotion tombant sur la cause et qui produit efficacement l'agir? (Pages 95-98.)

Le Révérend Père déclare « admettre la distinction du *sens composé* et du *sens divisé* comme l'admet Soto. » Je suis heureux de constater ce progrès du néomolinisme sur le molinisme de Molina, car Molina disait, lui : Soto et Véga « confugiunt ad sensum compositum et divisum, *vixque intelligas quid sibi velint*, et quo pacto eâ ratione libertatem arbitrii tueantur. » (Page 96, note 1.) Je félicite le R. P. de Régnon d'avoir acquis l'intelligence de la distinction thomistique, en même temps qu'il comprenait que le *comment* de la science

moyenne est inexplicable, et que le concours simultané ne peut se soutenir.

Une question, mon Révérend Père. Tous les molinistes ne disent-ils pas, comme le R. P. Baudier (page 101, note 1), que « liberum arbitrium, motum et excitatum a Deo, potest dissentire *etiam in sensu composito?* » Pourquoi donc Soto, s'il est moliniste, enseigne-t-il expressément que « liberum arbitrium potest dissentire *tantum in sensu diviso?* »

Quant au « tunc cessabit concursus Dei, » que le R. P. de Régnon semble croire antithomiste, nous verrons dans l'exposition du Thomisme qu'il n'est rien de plus facile à entendre. Goudin, qui n'a jamais passé pour moliniste, parle comme Soto, et il suit en cela Jean de Saint-Thomas, autre fameux thomiste[1]. Si les molinistes voulaient entendre que sous la motion divine, et en raison même de la priorité et de l'efficacité de cette motion, le libre arbitre jouit pleinement de son indépendance et du domaine de ses actes, que d'arguments en pure perte ils s'épargneraient contre la prédétermination physique[2]!

Telle est ma réponse aux *quatre* reproches que m'adresse le R. P. de Régnon. Il nous reste à voir comment le Révérend Père défend le Molinisme par des arguments que j'ai dirigés contre ce système.

1. Philosophia, *de præmotione*, art. 7, obj. 2, ex læsione libertatis.

2. Cf. S. th., 1 p., qu. 19, art. 8 — qu. 83, art. 1, ad 3.

C'est la *Science catholique* du 15 septembre qui nous apporte la défense du Molinisme pur.

J'ai dit que le pur Molinisme ne satisfait point la raison : 1° parce que la science moyenne détruit radicalement la liberté ; 2° parce que le concours simultané est contraire à la vraie notion de Dieu, cause première ; 3° enfin, parce que les théories molinistes sont inutiles pour résoudre le redoutable problème du *libre choix* de Dieu dans la prédestination et la réprobation des hommes.

Le défenseur du pur Molinisme avait donc à répondre sur la *science moyenne*, le *concours simultané* et la *théorie de la prédestination*.

Qu'a répondu le R. P. de Régnon?

Il a dirigé, je le confesse, de nombreuses attaques contre le Thomisme[1]. J'y répondrai dans l'ex-

1. Exemple : j'ai dit (page 212) : De ce que Dieu veut la fin avant les moyens, il est faux de conclure que Dieu veut punir avant de vouloir permettre les fautes. — « Cette concession me suffit, ajoute le Révérend Père. Il en résulte que, pour deux décrets au moins, savoir : *vouloir permettre* le péché et *punir* le péché, l'ordre d'intention est le même que l'ordre d'exécution. Voici une petite fissure qui compromet la solidité du principe que l'on proclamait absolu. » — Quel est le principe que j'ai proclamé absolu, mon Révérend Père? Quel est le principe d'où il suit que l'ordre d'intention est l'inverse de l'ordre d'exécution ? Laissez-moi le rappeler ici : *Finis est ratio volendi ea quæ sunt ad finem.* Démontrez donc, mon Révérend Père, que *punir* est vraiment la *fin* de la permission du péché, comme la gloire est la *fin* de la grâce. Alors, mais alors seulement, vous aurez le droit d'accuser les thomistes d'inconséquence, et de montrer la « fissure qui compromet la solidité de leur principe. » — Pour « trouver la preuve philosophique qu'il

position de ce système. Étaler au grand jour les défauts de l'opinion contraire pour faire prendre la sienne, c'est sans doute d'un rhéteur homme d'esprit, qui connaît son monde; mais est-ce d'un philosophe parlant à des gens sérieux? Il s'agit de la théorie du Molinisme pur, mon Révérend Père; l'avez-vous bien défendue?

Science moyenne. — Que n'avez-vous essayé de soutenir au moins un des nombreux *medium* imaginés pour la science moyenne? Mais le Révérend Père sait trop bien que « de toutes les explications proposées, aucune n'est complètement satisfaisante. » — Et son argument à lui, l'argument de « la plus pure métaphysique, » tiré de « l'antériorité virtuelle de l'être au vrai et du vrai au bien », l'a-t-il défendu? Nullement, car, il sait « qu'il faut renoncer à expliquer le *comment* de la science moyenne. » — Mais a-t-il attaqué du moins mon argument final qui atteint toute science des futuribles antérieure au décret divin?

Oui, le Révérend Père a écrit quelques lignes contre mon argument final (liv. 2, chap. 1, § 3). « Pour démontrer, dit-il, que la sience moyenne détruit l'idée même de liberté, (le R. P. Gayraud)

est de l'essence de la Cause première que l'ordre d'intention soit le même que l'ordre d'exécution, » le Révérend Père renvoie ses lecteurs à *Bannez et Molina* et à la *Métaphysique des causes*. Mes lecteurs connaissent déjà cette « preuve philosophique » (page 207, note), et la réfutation que j'en ai faite. Pourquoi le Revérend Père n'a-il pas rappelé cette réfutation aux lecteurs de la *Science catholique?*

part de ce *postulatum*, qu'avant toute *hypothèse* d'un décret divin il n'y a que pure nécessité dans les essences. Quant à moi, je pense que la contingence a sa racine dans les essences mêmes, et que l'essence nécessaire d'un être libre contient nécessairement la contingence des déterminations libres. Voilà deux façons différentes de concevoir la contingence. Quelle est la bonne? C'est bien plus affaire de perception que de discussion. » Aussi le Révérend Père se garde bien de discuter. Du reste, il n'en est pas besoin : le *postulatum* indiqué par lui n'est pas du tout mon point de départ. Je suis du même sentiment que le Révérend Père sur la « racine » de la contingence. Oui, « la contingence a sa racine dans les essences mêmes » ; et *avant toute hypothèse du décret divin*, l'essence divine représente *nécessairement* les essences de toutes les causes libres ; et ces causes « contiennent *nécessairement* la contingence de toutes les déterminations libres » *possibles*. Mais l'essence divine représente-t-elle aussi, *avant tout décret divin*, les causes libres *comme librement déterminées à agir*, et quelques déterminations libres *comme futuribles?* Voilà le point : il ne s'agit pas de la racine de la contingence ; ce n'est pas « affaire de perception. »

C'est toute la défense de la science moyenne par le R. P. de Régnon.

Concours simultané. — Et le concours simultané, quel appui a-t-il reçu du Révérend Père? L'appui du plus complet silence. Pas un mot de mes argu-

ments. Peut-être cet appui paraîtra-t-il un peu faible? Personne n'en sera surpris du reste, car on sait que le Révérend Père déclare avec franchise que le concours simultané n'est pas de saint Thomas, et qu'il faut le remplacer par une certaine *prémotion physique,* mais qui ne soit pas une *prédétermination*.

Prédestination. — Et la théorie de la prédestination? Oh! celle-là, le Révérend Père a entrepris ouvertement de la venger de mes attaques. Suivons cette vigoureuse défense.

Le Révérend Père m'invite d'abord à « fixer le sens exact et précis du dogme de la volonté *salvifique.* » Ensuite, il rétablit dans son « intégrité native » ce « pauvre Molina » dont j'ai opéré, paraît-il, la « vivisection; » que j'ai « mutilé, disloqué et désarticulé » pour montrer « qu'il ne court pas mieux que les autres. » Enfin, le Révérend Père fait « *trois* réponses courtes et claires » à une question *spéciale* sur la prédestination et la réprobation.

Arrêtons-nous à chacun de ces trois points.

I. — Le Révérend Père dit : « Dieu veut sincèrement le salut de tous les hommes : cela, selon moi, veut dire : Dieu décrète de faire tout ce qui est absolument requis de sa part pour le salut de chaque homme....., de telle façon qu'*il ne dépend plus que de chacun* (de mériter et de gagner le ciel). » Et le Révérend Père désire savoir si j'admets cette explication de la volonté salvifique.

— Oui, mon Révérend Père, je l'admets, car je

tiens comme vous, en bon catholique, que Dieu, en vertu de sa volonté salvifique, distribue à tous les hommes des secours suffisants pour le salut, de telle sorte que le salut est dans la main de l'homme et qu'il dépend de l'homme de se perdre ou de se sauver. Voilà ce que j'admets comme tout bon chrétien et tout bon thomiste. Mais j'appelle cette distribution des grâces un *effet* de la volonté salvifique, car la volonté salvifique regarde directement la fin des grâces, à savoir, le salut. « Deus vult omnes homines salvos fieri. »

— Mais alors, direz-vous, vous admettez donc que Dieu veut sauver les hommes, *si velint homines ?*

— Pardon, mon Révérend Père, vous oubliez que la condition de la volonté salvifique n'est pas débattue par rapport au *mode d'efficacité* de la grâce et à l'*exécution* du décret divin, mais par rapport au *libre choix* que Dieu fait gratuitement pour certains hommes de grâces dont il prévoit l'abus, d' « ordres providentiels aboutissant à l'impénitence finale, » d' « histoires » de réprouvés.

C'est ici qu'est l'équivoque, le malentendu.

Vous n'êtes pas, mon Révérend Père, au vrai point de vue, au point de vue du *libre choix* de la volonté divine[1] (pages 197-200).

1. Je tiens à relever deux phrases du Révérend Père qui visent l'existence même du problème *spécial* ; les voici : 1. « Je n'admets pas que le *choix* entre deux vouloirs soit un acte distinct du vouloir choisi, et que la raison de ce choix soit autre que la raison de ce vouloir. » — 2. « On sembl

Vous affirmez que « la volonté salvifique de Dieu, antécédente et conditionnelle, » peut se rendre par cette phrase : *Volo salvare hominem*, SI VELIT HOMO.

Mettons-nous, je vous prie, au point de vue de l'élection divine.

« Dieu, avez-vous écrit, connaît de toute éternité, dans sa science moyenne, toutes les histoires *futuribles* de chaque homme, c'est-à-dire ce que chaque homme ferait librement dans chacun des ordres providentiels où il pourrait être placé..... Combien, pour un même homme, d'histoires qui aboutissent au salut ! Combien à la perte éternelle !... Alors, celui qui est sage dans toutes ses œuvres, libre dans ses dons, impénétrable dans ses desseins, *choisit* entre tous les autres un de ces ordres pour le bien qu'il contient, *et ce choix décrète de toute éternité le sort éternel de l'homme*... Ce choix entre les ordres où l'homme peut être placé *ne dépend nullement de l'homme*...[1] »

voir dans le *choix* un acte distinct de l'acte par lequel la volonté veut la chose choisie. » — Je donne toute assurance au Révérend Père que je n'admets pas plus que lui que le choix soit un acte distinct du vouloir choisi. Mais le Révérend Père aurait dû dire en quoi cette identité *réelle* du choix et du vouloir empêche de poser le problème *spécial* du *libre choix* de Dieu concernant les « ordres providentiels » qui aboutissent au salut ou à la perte éternelle. Ce problème *spécial* n'en subsiste pas moins, et dès lors les molinistes purs demeurent invités à le résoudre.

1. Le Révérend Père m'accuse de prendre les textes où Molina parle de la prédestination à la grâce et à l'ordre pro-

Eh bien, mon Révérend Père, je demande : Pour quelle raison Dieu, qui veut sincèrement le salut de tous les hommes, ne *choisit-il* pas pour tous des ordres providentiels aboutissant au salut, des « histoires » de prédestinés ? — Par rapport à ce *libre choix* de Dieu, quelle est la condition de la volonté salvifique ? Est-ce le « *si velint homines ?* » Mais, vous le dites, « il ne dépend pas de l'homme d'être placé dans l'ordre où il est prédestiné. » Par conséquent, la condition de la volonte salvifique, par rapport à l'élection divine, n'est pas votre « *si velint homines.* »

Vous-même, du reste, le reconnaissez en propres termes. « Ne demandez pas à Molina, dites-vous, pourquoi Dieu a choisi tel ordre plutôt que tel autre, ni pourquoi, *par ce choix*, il a *prédestiné* saint Pierre et *réprouvé* Judas. Molina ne répond à cette question indiscrète que par l'exclamation de l'Apôtre : *O Altitudo !* »

Je vous en prie, mon Révérend Père, une réponse « courte et claire. » Quelle est la condition

videntiel, et de les appliquer à la prédestination *totale*. « On a beau jeu ensuite, dit-il, à demander : Est-ce *si velint homines ?* » (*Science catholique*, 15 septembre 1889, p. 634). — Je prie le Révérend Père de remarquer que le texte cité ici (voir p. 188) est précédé de ces paroles : « Parlons enfin de la *Prédestination totale* » ; et suivi de celles-ci : « C'est ainsi que Molina explique la gratuité et l'infaillibilité de la prédestination *prise dans son ensemble* ». (*Bannez et Molina*, pp. 149-153.) Il s'agit donc bien du *libre choix* de Dieu relatif à la prédestination *totale*. C'est pour cela sans doute que « j'ai beau jeu à demander : Est-ce *si velint homines ?* »

de la volonté salvifique par rapport au *libre choix* de Dieu?

II. — Il paraît que je suis coupable de *vivisection* sur ce « pauvre Molina. » J'ai « mutilé » les formules molinistes, j'ai « disloqué » le fondement du système de Molina, j'ai « désarticulé » les notions molinistes de la prédestination et de la réprobation. « Fausse tête » pour Molina!

1° Le Révérend Père de Régnon a réduit la théorie moliniste en formules à deux membres, dont le premier répond à la question du *libre choix* et le second à celle du *mode d'efficacité* de la grâce ou du décret divin. Mon crime capital consiste à disjoindre avec soin ces *deux* questions que les molinistes purs s'appliquent à joindre si bien que la question du *mode d'efficacité* cache entièrement celle du *libre choix*. Comme je traitais uniquement cette dernière, je n'ai cité que le premier membre de chacune des fameuses formules. Œuvre de vivisecteur! (Page 193.)

Réparons le mal, et faisons revivre les formules.

Il ne dépend pas de l'homme d'être placé dans l'ordre où il méritera; *mais il dépend de l'homme de mériter dans l'ordre où il est placé.* — Il ne dépend pas de l'homme d'être prédestiné à recevoir la grâce qui est efficace; *mais il dépend de l'homme que la grâce reçue soit efficace.* — Il ne dépend pas de l'homme de recevoir les grâces par lesquelles il obtient la gloire; *mais il dépend de l'homme d'obtenir la gloire au moyen des grâces*

qu'il reçoit. — Il ne dépend pas de l'homme d'être placé dans l'ordre où il est prédestiné ; *mais il dépend de l'homme d'être prédestiné dans l'ordre où il est placé.*

Voilà ce « pauvre Molina » refait « dans son intégrité native. » Je le demande : le Molinisme pur, *dans son intégrité native*, répond-il mieux aux questions posées sur le *libre choix* de la volonté divine ? Essayons.

Malgré l'intégrité native du Molinisme :

1. N'est-ce pas Dieu qui *choisit* comme il lui plaît, entre toutes les existences possibles pour chaque homme, une existence aboutissant à l'impénitence finale plutôt qu'une existence aboutissant au salut éternel ?

2. N'est-il pas vrai que ce *choix* de Dieu ne dépend nullement de l'homme, encore que l'histoire qui y correspond dépende en partie du libre arbitre ?

3. N'est-il pas vrai que ce choix de Dieu n'est pas *motivé* par la prescience des démérites de cet homme ?

4. La condition de la volonté salvifique, par rapport à ce *libre choix*, est-elle « *si velit homo ?* »

Le R. P. de Régnon, qui veut « laisser courir Molina dans son intégrité native, » le fera-t-il échapper à mes questions, grâce au second membre de ses formules ? Et qu'importe au *libre choix* de Dieu qu'il dépende de l'homme *de mériter dans l'ordre où il est placé, — de rendre efficace la grâce reçue, — d'obtenir la gloire au moyen des grâces*

qu'il reçoit, — d'être prédestiné dans l'ordre où il est placé? Cette dépendance intéresse la question du *mode d'efficacité* de la grâce ; elle n'a aucun rapport avec la question du *libre choix* de Dieu.

Je n'accepte donc pas le reproche d'avoir « mutilé » la théorie de Molina.

2° J'ai encore opéré comme *vivisecteur* en « faisant abstraction du fondement sur lequel s'appuie le système de Molina, » à savoir « le parallélisme de l'ordre d'intention et de l'ordre d'exécution. »

Ce reproche me surprend ; je crois au contraire avoir fait connaître ce parallélisme et même l'avoir discuté assez à fond dans le § 4 du chapitre sur *la prédestination dans le système de Molina.* Mais il paraît que je fais de ce parallélisme « une question secondaire », et Molina s'en trouve disloqué.

Oui, j'en conviens, tel est mon sentiment. Je pense que la question *capitale* dans ce problème *spécial* est celle du *libre choix* de Dieu par rapport aux « ordres providentiels » de prédestination et de réprobation, aux « histoires » de prédestinés et de réprouvés ; je pense que la question de l'ordre qu'il y a dans l'intention divine entre le don de la grâce et celui de la gloire n'est que secondaire. Cette seconde question, je le dis avec les thomistes, « *levis momenti est.* »

Appliquons-nous donc à la question du *libre choix.* — Pourquoi Dieu a-t-il choisi de créer des hommes avec des existences, des « histoires » de

réprouvés? — Comment ce *libre choix* s'accorde-t-il avec une volonté salvifique sincère? — Quels en sont les motifs, les raisons divines?

Voilà le problème *spécial*. Que sert à Molina son parallélisme de l'ordre d'intention et de l'ordre d'exécution pour le résoudre? N'est-il pas évident qu'il ne lui sert de rien? Comment donc ai-je *disloqué* ce « pauvre Molina » en ne parlant pas du « parallélisme » dans la discussion du problème *spécial?*

3° Enfin j'ai fait œuvre de *vivisecteur* sur ce « pauvre Molina » en ne donnant pas aux mots *prédestination* et *réprobation* le sens qu'il leur attribue.

Et ne suis-je pas libre de prendre les mots dans le sens thomiste plutôt que dans celui de Molina? Car Molina est antithomiste sur ce point aussi bien que sur le *comment* de la science moyenne et le concours simultané. Voici les textes[1] :

1, *Pour la prédestination.* — « Alii affirmant actum intellectus, quem divina prædestinatio includit, non esse *judicium,* seu *intuitum,* quo Deus prævidet modum et media quibus quisque prædestinatus perventurus est in vitam æternam ; sed esse *imperium* divini intellectus per modum legis ac præcepti quo præcipit ipsam prædestinati ordinationem in vitam æternam... *Quæ sententia videtur Divi Thomæ... Hæc tamen sententia mihi numquam placuit.* »

1. *Concorde*, édit. Lethielleux, pages 429, 435, 438.

2. *Pour la réprobation.* — « Dubium est utrum ratio reprobationis posita sit in actu voluntatis divinæ, quo ex æternitate Deus statuit peccata permittere propter quæ peccator damnandus est. *D. Thomas.... affirmat* in reprobatione includi voluntatem permittendi ut peccator incidat in culpam, simulque inferendi pro ea pœnam damnationis æternæ[1]... *Crediderim tamen si proprie est loquendum, voluntatem permittendi peccata, propter quæ aliquis reprobus damnatur, appellandam non esse reprobationem, neque includi in reprobatione.* »

3. Concernant l'ordre à concevoir en Dieu entre l'élection et la prédestination, Molina dit : « *Prædestinatio non est posterior electione.* » Saint Thomas, au contraire, enseigne expressément que « *prædestinatio præsupponit electionem*[2]. »

4. Enfin Molina condamne ceux qui disent que la réprobation « *contrarie opponitur electioni.* » Or, saint Thomas le dit en propres termes : « *Reprobatio directe non opponitur prædestinationi, sed electioni : quia qui eligit, alterum accipit, et alterum rejicit, quod est reprobare*[3]. »

On voit clairement l'antithomisme de Molina sur les termes du problème de la prédestination et de la réprobation[4].

1. Cf. S. th. 1 p. qu. 23, art. 3.

2. *S. th.*, 1 p. qu. 23, art. 4. — Cf. 6 de verit., art. 1, in corp. ad 2 et 3.

3. 6 de *verit.*, art. 1, ad ult.

4. Cette divergence dans les notions fondamentales ne serait-elle pas la source de nos malentendus?

Ne devais-je pas préférer la terminologie thomiste?

— Mais, dira-t-on, en changeant le sens des termes vous avez faussé la solution donnée par Molina.

— Point du tout. En voici la preuve.

Molina pose la question spéciale du *libre choix* en ces termes : « Quando doctores quærunt utrum prædestinationis detur causa, ratio aut conditio, ex parte prædestinati, cur a Deo *prædestinatus sit, — id solum controvertere intendunt :* An *actus voluntatis divinæ* quo Deus prædestinato ea media conferre voluit, quibus in vitam æternam devenit, detur, ex parte arbitrii illius, causa, ratio vel conditio, ob quam vel illi, vel potius illi quam alteri, sint volita; an vero nihil tale detur, sed omnino id totum in liberam ac misericordem Dei voluntatem, quâ solo suo beneplacito id ita voluit, sit referendum[1]? » (Page 186, note.)

Il est clair qu'on peut se demander la même chose pour les réprouvés. L'acte libre, par lequel Dieu décrète de donner aux réprouvés les grâces dont il prévoit l'abus, a-t-il « *causa, ratio vel conditio* » dans la prescience des démérites des réprouvés?

Voilà bien le problème *spécial* de la prédestination et de la réprobation.

On connaît la réponse de Molina. Cet acte de la volonté divine, dit-il, est totalement libre et gra-

1. *Concord.*, édit. Lethielleux, page 515.

tuit. « Utique neque quod Deus hunc potius ordinem *elegerit* quam alium..., neque proinde quod in Christo hos potius *elegerit* in vitam æternam quam alios, neque item quod per Christum ea *media* eis *conferre statuerit*, per quæ prævidebat eos pro sua libertate (aut aliorum, si essent parvuli) perventuros in vitam æternam, — *ulla datur causa, ratio aut conditio, etiam sine qua non, ex parte usus liberi arbitrii ipsorum aut aliorum prævisi,* ob quam illos *prædestinaverit*, volueritve illis ea media per quæ prævidebat perventuros illos in vitam æternam, aut cur potius hæc ipsa voluerit eis quam aliis, — sed id totum in solam liberam *ac misericordem voluntatem Dei est referendum, qui pro solo suo beneplacito id ita voluit*[1]. » (Page 190, note.)

La réponse est claire. Eh bien, cet acte de la volonté divine, ce *choix* (elegerit), ce *décret* (statuerit), ne peut-on pas l'appeler « prédestination » ou « réprobation, » selon qu'il décrète de donner des grâces que Dieu *sait* devoir être efficaces, ou des grâces que Dieu *sait* devoir rester inefficaces ? selon qu'il décrète un ordre providentiel aboutissant au salut, ou un ordre providentiel aboutissant à la perte éternelle?

Molina lui-même, dans la demande et dans la réponse, paraît employer dans ce sens le mot *prædestinare* aux endroits que nous avons soulignés : *cur a Deo prædestinatus sit — ob quam illos prædestinaverit*. Quant au R. P. de Régnon : « Par

1. *Concord.*, édit. Lethielleux, page 515.

ce *choix*, dit-il (qui décrète de toute éternité le sort éternel de l'homme, et qui ne dépend nullement de l'homme), Dieu a *prédestiné* saint Pierre et *réprouvé* Judas. » On peut donc appeler *prédestination* ou *réprobation* le décret librement choisi et porté par Dieu, qui fixe le sort éternel de l'homme[1].

Ai-je pris tellement à contresens les mots *prédestiner* et *réprouver* que j'aie faussé la solution moliniste dans la question spéciale du *libre choix* de Dieu concernant les « ordres providentiels », les « histoires » de prédestination et de réprobation? Ai-je fait endurer à ce « pauvre Molina « une « désarticulation » si cruelle? l'ai-je si atrocement *vivisecté?*

III — « Maintenant que tout est remis en place, j'arrive à la question *spéciale.* » Ainsi s'exprime le R. P. de Régnon. J'adopte pleinement cette formule.

Le Révérend Père pose ainsi la question *spéciale :* « Pourquoi Dieu a-t-il *choisi* de donner à Judas une grâce dont il prévoyait l'abus, *plutôt* que de lui donner une grâce dont il prévoyait le bon usage? »

Puis le Révérend Père ajoute gravement : « Je réponds aux solennelles sommations du R. P. Gay-

1. Gondin s'exprime ainsi : « Prædestinatio est *decretum* quo Deus statuit hunc hominem præ alio in viis ad salutem certo ducentibus collocare. » Et Billuart dit que la réprobation consiste « in actu positivo quo Deus *vult permittere* aliquos culpa sua deficere a gloria. »

raud et, au lieu d'une réponse qu'il demande, je lui en donne *trois*. — Première réponse : *Je n'en sais rien!* — Deuxième réponse : *Il n'y a pas de réponse à faire!* — Troisième réponse : *Par pure bonté!* »

Merci, mon Révérend Père, vous êtes bien bon de donner « *trois* réponses courtes et claires » a *une* de mes « solennelles sommations ». Que n'avez-vous répondu pareillement à celle-ci : Pourquoi Dieu a-t-il *choisi* de placer Judas dans un ordre providentiel aboutissant à la perte éternelle *plutôt* que de le placer dans un ordre providentiel aboutissant au salut? — Est-ce que vous « n'en savez rien » ? — Est-ce qu' « il n'y a pas de réponse à faire» ? — Est-ce « par pure bonté» ?

Pour moi, thomiste, je n'ai qu'*une* réponse à votre question spéciale, « qui a trait à la prédestination gratuite à la grâce », mais elle est de saint Thomas : « Non est ratio inquirenda quare *hos* convertat (Deus), et non *illos*; hoc enim ex simplici ejus voluntate dependet[1] ».

Et pour la question spéciale que j'y ajoute, et qui a trait à la prédestination *totale*, je n'ai non plus qu'*une* réponse à faire; mais elle est aussi de saint Thomas : « Quare *hos* (Deus) elegit in gloriam, et *illos* reprobavit, non habet rationem nisi divinam voluntatem[2]. »

Voilà le *motif* thomistique de la prédestination

1. 3 *Cont. gent.*, cap. 161.
2. *S. th.*, 1 p., qu. 23, art. 5, ad 3.

et de la réprobation des uns *plutôt* que des autres, de Pierre et de Judas.

Avez-vous remarqué, mon Révérend Père, que la question des *motifs* de la réprobation négative coïncide avec celle de la *condition* de la volonté salvifique? — Voyez plutôt. Pour quelle *raison* Dieu ne choisit-il pas pour Judas un ordre providentiel de prédestination? Quelle est la *condition* de la volonté salvifique par rapport au libre choix de Dieu concernant l'ordre providentiel où Judas a été placé? La même réponse suffit évidemment aux deux questions. Le motif pour lequel Dieu ne *choisit* pas un ordre providentiel aboutissant au salut est aussi la *raison* pour laquelle la volonté salvifique n'est pas absolument efficace : c'est la *condition* de la volonté antécédente.

Or, vous avez dit : « *Deus vult salvare Judam, si velit Judas* ».

Vous dites maintenant : C'est « par pure bonté » que Dieu *choisit* de donner à Judas une grâce inefficace, que Dieu *choisit* de placer Judas dans un ordre providentiel aboutissant à l'impénitence finale et à l'éternelle damnation.

Est-ce que la « pure bonté » de Dieu ferait obstacle à la volonté salvifique? Diriez-vous : *Deus vult salvare Judam, nisi obstet divina bonitas?*

Je serais curieux de vous entendre accorder ces deux conditionnelles : Deus vult salvare Judam *si velit Judas*. — Deus vult salvare Judam, *nisi obstet divina bonitas*.

Expliquez-nous donc, je vous prie, en quoi la

Bonté divine fait obstacle au *choix* d'un ordre providentiel aboutissant au salut, — au *choix* d'une grâce efficace de conversion.

Que j'aime mieux mon humble réponse thomiste ! « Non est ratio inquirenda quare *hos* convertat (Deus), et non *illos*; hoc enim ex simplici ejus voluntate dependet. — Quare *hos* (Deus) elegit in gloriam, et illos reprobavit, non habet rationem nisi divinam voluntatem ». — Oui, mon Révérend Père, « notre ambition se borne là et notre théologie ne prétend pas deviner des mystères dont Dieu ne nous a pas parlé ».

Laissez-moi regretter, mon Révérend Père, que vous n'ayez répondu qu'à *une* de mes « solennelles sommations ». Nous, thomistes, nous essayons bien modestement, avec saint Thomas, de trouver dans l'Infinie Perfection de Dieu les raisons pour lesquelles il y a *des* prédestinés et *des* réprouvés. « Ex bonitate divinà ratio sumi potest prædestinationis *aliquorum* et reprobationis *aliquorum*[1].

Voilà pourquoi j'ai posé ces *trois* questions spéciales :

1° N'est-ce pas *gratuitement* que Dieu a fait choix d'un monde où il y a des prédestinés et des réprouvés?

2° Dans quelle intention, pour quel *motif*, Dieu a-t-il choisi cet ordre de choses?

1. *S. th.*, 1 p., qu. 23, art. 5, ad 3. — Cf. 3 *Cont. gent.*, cap. 161.

3° Enfin, *comment accorder* ce libre choix de Dieu avec sa Bonté infinie et sa volonté salutaire universelle?

J'attends encore, mon Révérend Père, que vous fassiez « *trois* réponses courtes et claires » à ces « solennelles sommations. »

Le R. P. de Régnon a écrit avec une noble assurance : « Je ne crains pas trop, pour mon modeste Molina, qu'on fasse descendre dans l'arène saint Thomas, car j'ai lieu de penser que le géant tendra la main au pygmée[1]. »

En toute franchise, je voudrais voir cette poignée de main.

De quelle entente serait-elle le gage? Saint Thomas fournirait-il à Molina le *comment* de la science moyenne, que les néomolinistes renoncent à expliquer? Molina sacrifierait-il son *concours simultané*, que les néomolinistes proclament antithomiste, et pour lequel ils redoutent les objections de la pure et subtile métaphysique? Saint Thomas jetterait-il un voile sur la *gratuité* et les *motifs* de la prédestination et de la réprobation? ou bien Molina consentirait-il à s'expliquer là-dessus thomistiquement par des réponses courtes et claires?

Quoi qu'il en soit, en attendant cette rencontre du *géant* et du *pygmée*, je maintiens, malgré les spirituelles réponses du R. P. de Régnon, que

1. *Science catholique* du 15 août 1889, p. 545.

Dominique Soto est « clairement, énergiquement thomiste », — que le Molinisme pur a subi un grave échec dans les congrégations *de Auxiliis,* — et que ses théories sont inutiles pour résoudre les *trois* questions *spéciales* du problème de l'*élection divine* relative aux « histoires » de prédestinés et de réprouvés.

APPENDICE I.

LA NOTE MANUSCRITE DE PAUL V[1].

Die 28. *Aug.* 1607. *in festo S. Augustini, Ecclesiæ Doctoris, in monte Quirinali,*

Fuit habita Congregatio de Auxiliis divinæ gratiæ, in qua interfuerunt Card. Pinellus, Asculanus, de Giuri, Bianchettus, Arrigonius, Bellarminus, de Perrone, de Bubatis et Sancti Eusebii.

Cardinalis Pinellus : fuit in voto, majorem adhibendam esse diligentiam, nam, et si tres quatuorve e Consultoribus sint viri strenui, nihilominus non posse fidi in re tanti momenti judicio ceterorum; quare e Galliâ, Hispaniâ, Germaniâ evocentur viri clari doctique, et cum Academiis etiam negotium communicetur : interim, omisso capite controversiæ, *posse aliquâ Constitutione definiri aliquot propositiones istius materiæ,* quæ nec difficultatem habeant nec periculum.

Cardinalis Asculanus : Venisse in isto negotio tempus pariendi ideoque magis laborandum esse. Meminisse sese legere in Pii II commentariis, inter Dominicanos et Minoritas controversiâ de sanguine Christi ortâ, Pium II, causâ coram disputatâ, quamquam et ipse et omnes (omnes enim Cardinales a partibus stetisse Dominicanorum) noluisse tamen rem decidere, ne quam maculam aspergeret fratribus minoribus, qui utiles essent verbo Dei prædicando ad Turcas oppugnandos.

1. Ce texte est la version latine faite sur l'original italien par le R. P. Schneemann, s. j.

Quâ de causâ censere sese, in definitione, quam omni pacto faciendam diceret secundum consultorum suffragia comprobando quadraginta duas propositiones, quas notassent, magna utendum esse consideratione, ne mentio fieret Patrum Jesuitarum; quare consulere se, ut de capite controversiæ, h. e., de prædeterminatione physicâ bulla particularis edatur, quâ exponatur, de interpretatione Concilii Tridentini natam inter quosdam theologos controversiam, quum illud Concilii, necessarium esse « quod *liberum arbitrium sit motum a Deo,* » aliqui theologi defendant *de physicâ, reali et efficienti*, alii quidam *de congruâ et morali motione* intelligendum esse ; et ob eam causam, etc. *Propositiones autem 42 e libro Molinæ erutas ita condemnari placere, ut contineri illo libro definiretur.*

Giuri censuit : Et si difficilis sit quæstio, *inclinari tamen sese ad eam partem, ut tribuatur maior potentia Deo benedicto.* Accedere verò se etiam ad istam sententiam, ut causa diligentius retractetur.

Bianchettus : E verbis Concilii erui sibi videri, sine Dei auxilio nihil nos boni posse facere, si ponderentur ea, quæ de dono perseverantiæ dicantur, et quædam Ecclesiæ oratio, ubi dicatur : « sine te nihil potest mortalis infirmitas; » *quare opinionem Patrum S. Dominici placere.* Ob gravitatem tamen negotii placere, maiorem adhiberi diligentiam, et coram aliis Cardinalibus et censoribus examinari, doceatne Molina illas propositiones.

Arrigonius : Idem ; nec videri suspendendum esse librum Molinæ, *et si eâ de re primum cogitatum sit*[1];

1. Le R. P. Schneemann a retrouvé une lettre du cardinal Pinelli au Pape Paul V, où on lit : « Addam etiam tempore Clementis VIII, quando de his cœptum est tractari in congregationibus, Card. Madrutium, S. Severinæ, Dezam, Sarnanum, et ferè omnes, censuisse *prohibenda esse opera Moli-*

neve declarentur propositiones certæ ac definitæ, quia non sunt multiplicanda entia inutiliter, et sic occasionem offerri haereticis, ut contra eas propositiones scribant

Bellarminus : Opinionem prædeterminationis physicæ esse Calvini et Lutheri ; excusandos esse Patres Prædicatores, qui non viderint hæreticorum libros; Bannesium pejus locutum quam Molinam, quum S. Augustini de reprobatione doctrinam reprehenderet; librum Molinæ approbatum a duabus Universitatibus; *bullam edi posse, qua certæ quædam propositiones, de quibus inter utrosque constet, condemnentur*, difficiliores autem omittantur, quemadmodum fecerit Cœlestinus.

Perronius : Opinionem prædeterminationis physicæ acceptatum eique subscriptum iri ab hæreticis libenter etc. ; *eam enuntiatam a Calvino in sensu supposito et in sensu supposito damnatam a Concilio Tridentino*, illis verbis : *Homo potest abiicere gratiam ;* demonstrare studuit, sententiam Jesuitarum longe abesse a Pelagianis, multis locis allatis e S. Augustino, ubi ille probat, Pelagianos non admisisse illustrationem intellectûs et præparationem voluntatis, sed solam legem doctrinamque externam; nullo pacto prohibendum librum Molinæ, sed potius Bannesii ob rationes jam expositas; significandum, non confectum esse negotium, sed adhibere se velle majorem diligentiam; quamquam id revera non faciendum, sed negotium procrastinandum et sopiendum ; *fortasse enim facturum Deum, ut partes inter se reconcilientur minusque varientur.*

Bubulus : Non adhibiturum majorem diligentiam, qua sursum deorsum verteretur mundus; nec ita satis consuli dignitati Sedis Apostolicæ; censere se de-

næ, donec expurgarentur ; quorum omnium testis erit R. D. meus Card. Ascalanus. *Quæ opinio quemadmodum semper mihi probata fuit, nunc præcipuè probatur.* »

finitione opus esse in alterutram partem aut certe declarandum, utramque sententiam probabilem esse.

Sancti Eusebii : Si hæretica sit alterutra opinio, id placere definiri; sin autem, rem sini ac dimitti.

Nos : In gratia Domini definitum in Concilio *necessarium esse, quod liberum arbitrium moveatur a Deo;* difficultatem in hoc verti, *an moveat physice vel moraliter*, et quamquam optabile esset, ne in Ecclesia esset ejusmodi contentio — a discordiis enim sæpe prorumpi ad errores ideoque bonum esse illas dirimi ac decidi : nihilominus non videre Nos, nunc adesse istam necessitatem, *quod sententia Patrum Prædicatorum plurimum differt a Calvino :* dicunt enim Prædicatores gratiam non destruere, sed perficere liberum arbitrium, et eam vim habere, ut homo operetur iuxta modum suum, i. e. libere; *Jesuitæ autem discrepant a Pelagianis*, qui initium salutis posuerunt fieri a nobis, illi vero tenent omnino contrarium. Necessitate igitur nulla urgente, ut ad definitionem veniamus, posse negotium differri, dum melius consilium tempus ipsum afferat. *Propositionem autem illam, ut constitutio ederetur, qua declararentur ea, quæ extra controversiam essent, non placere*, quia nec necessaria sit et cavillandi occasionem offerat hæreticis. Quodsi malæ sint propositiones, de aliquot eius generis Sanctum Officium animadvertere posse in illos qui eas defenderint.

Quæ quum ita sint, *amplius deliberari posse de propria illa quæstione propositionum*, deque negotio isto communicando cum Academiis aliisque theologis.

Censores in residentias redeant, maneant secretarii (id quod omnibus placuit); ne quid aut de consiliis captis aut de disputationibus habitis in congregatione loquantur; tantum dicant : *Nos postea decreturos esse ;* Censores et Oratores discedant. Constituimus quoque Censuras ne cum Consultoribus quidem loquendi.

APPENDICE II.

LA QUESTION DE LA SCIENCE MOYENNE, D'APRÈS LE R. P. GUILLERMIN.

(*L'opuscule de S. Em. le cardinal Pecci.* Exposé critique).

Dieu connaît de toute éternité tout ce qui arrive dans le temps. C'est sa science qui préside à son gouvernement, qui règle et mesure son action. Or, cette science des êtres qui existeront à un moment de la durée, Dieu la trouve en lui-même ; il ne la reçoit pas d'un autre esprit par l'enseignement, ni dépendamment d'impressions résultant des objets. La science divine, il est vrai, atteint toutes choses et tout ce qui leur convient, non pas seulement selon l'être idéal qu'elles ont en Dieu, mais selon l'être réel qu'elles ont en elles-mêmes ou qu'elles pourraient avoir; néanmoins, elle reste une opération essentiellement immanente et quant à sa réalité constitutive, et quant à son origine, et quant à son objet primordial et immédiat, l'être divin, dans lequel Dieu perçoit tous les autres êtres.

Or, comment accorder avec cette *immanence* de la science divine la connaissance des actes libres auquel se déterminera la volonté créée ? On comprend que Dieu connaisse dans son être divin tous les degrés suivant lesquels il peut être participé en dehors de lui, et, par conséquent, la nature particulière de tous les êtres possibles et de tous les effets auxquels pourrait s'étendre leur activité. Que même, par la connaissance parfaite des plans que sa volonté

créatrice se décide à réaliser, il arrive à connaître infailliblement l'existence des effets dépendant immédiatement de sa toute-puissance ou résultant des causes secondes nécessaires dont l'activité s'exerce suivant des lois fatales : cela s'explique encore. — Mais les événements qui dépendent de notre libre volonté, comment peut-il les connaître? Comment peut-il savoir, de toute éternité, avec une absolue certitude, qu'à tel moment je me déterminerai, par exemple, plutôt à l'étude qu'à la promenade, alors que mon libre arbitre peut indifféremment se décider pour l'une ou pour l'autre, et que ni les circonstances extérieures, ni les motifs intérieurs proposés par ma raison n'ont, de soi, un lien nécessaire avec l'une ou l'autre détermination? Tel est le redoutable problème dont la philosophie chrétienne — au grand étonnement peut-être de certains esprits plus positifs — poursuit la solution avec une sorte de religieux acharnement, sans qu'elle ait pu jusqu'ici découvrir une explication qui rallie toutes les écoles catholiques.

Préoccupés avant tout de sauvegarder la *souveraine indépendance*, l'*absolue priorité* de Dieu et l'*immanence complète* de sa science, les thomistes tiennent que la détermination libre de la volonté créée dépend primordialement d'un décret libre (positif ou permissif) de la volonté divine, dont Dieu a conscience et dont l'efficacité exécutive est infaillible. Le libre arbitre créé posera infailliblement, quoique librement, les actes que Dieu (*positivé ou permissivé*) veut qu'il pose et qu'il pose librement; or, Dieu perçoit en lui-même qu'il veut tels ou tels actes de la créature : donc Dieu connaît en lui-même, dans ses décrets, les actes libres de la créature.

Les molinistes, nous le savons, *regardent l'efficacité intrinsèque de l'influx ou du décret divin comme incompatible avec la liberté humaine;* aussi

proposent-ils une autre solution. D'après eux, tout ce que les décrets divins produisent dans la volonté créée la constitue, par rapport à l'élection libre, seulement en *acte premier*, que suivra *indifféremment* tel ou tel autre *acte second*, *au gré de la volonté créée*. Ce n'est donc pas du côté de Dieu, mais du côté de la créature, qu'il faut, en dernière analyse, chercher la cause de la détermination du libre arbitre. Cependant, il ne se peut que Dieu ignore aucune vérité. Il connaît donc nécessairement que, dans telle combinaison de circonstances extérieures et de secours intérieurs, la volonté humaine se déterminerait effectivement à vouloir et à vouloir ceci, et dans telle autre combinaison à ne pas vouloir ou à vouloir cela. Si donc, par exemple, il veut l'étude, il placera la volonté humaine dans telles conditions où il a prévu qu'elle choisirait l'étude ; s'il veut, au contraire, la promenade, il la placera dans telles autres conditions où il a prévu son choix pour la promenade. De la sorte, il n'arrivera que ce que Dieu aura voulu, et cependant la volonté créée n'aura pas été efficacement déterminée à l'acte par le décret divin.

On peut donc considérer l'acte libre de la créature dans un triple état par rapport à la science divine : 1° état de pure possibilité : la volonté de Pierre pourrait choisir l'étude et pourrait choisir la promenade : vérité connue par la science de *simple intelligence ;* 2° état de réelle existence présente ou future ; la volonté de Pierre, en fait, se déterminera à l'étude et non à la promenade ; vérité connue par la *science de vision* qui suppose le décret absolu de Dieu de placer Pierre en telles conditions plutôt qu'en telles autres ; 3° enfin, état d'existence ou de futurition conditionnelle, autrement dit, état de *futuribilité* : si Pierre était placé en telles conditions, il se déterminerait de lui-même à l'étude et

non à la promenade; vérité connue par la *science moyenne* qui, antérieurement à tout décret divin, connaît avec certitude ce que ferait la volonté de Pierre dans une hypothèse donnée.

Cette troisième science a reçu le nom de *moyenne*, soit à cause de son propre objet, le futur conditionné, qui est intermédiaire entre le simple possible et le futur réel ou absolu, soit surtout parce que la science du futurible libre est une connaissance comme intermédiaire, moyennant laquelle Dieu passe de la connaissance de l'acte libre simplement possible à celle de son existence actuelle ou future dans la réalité. Enlevez à Dieu cette science et il n'a plus, dans le système moliniste, le moyen d'être assuré que, la condition étant réalisée, Pierre se déterminera à l'étude de préférence à la promenade. On comprend dès lors la nature de la science moyenne et la place capitale qu'elle occupe dans la théorie de Molina : elle est vraiment la clé de voûte où s'appuient, d'un côté, la liberté créée, et de l'autre, la prescience infaillible de Dieu qui préside au choix et à l'exécution de ses plans. Aussi est-ce sur ce point de la science divine que se concentre toute la lutte entre les partisans des écoles opposées.

TABLE DES MATIÈRES

LIVRE SECOND.

Critique du molinisme.

ÉPILOGUE.

Réplique au R. P. de Régnon, S. J.

APPENDICES.

NOTES IMPORTANTES.

Toulouse, Imp. Douladoure-Privat, rue St-Rome, 39. — 6646

ERRATA

Page 21,	ligne 5 :	arbitri	*lisez*	arbitrii
— 21,	— 18 :	lettres	—	luttes
— 23,	— 32 :	Paribus	—	Patribus
— 77,	— 9 :	est	—	ait
— 121,	— 3 :	cuuse	—	cause
— 185,	— 28 :	puissance	—	puissante
— 192,	— 25 :	*censecuturus*	—	*consecuturus*
— 207,	— 16 :	par	—	pour

